This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

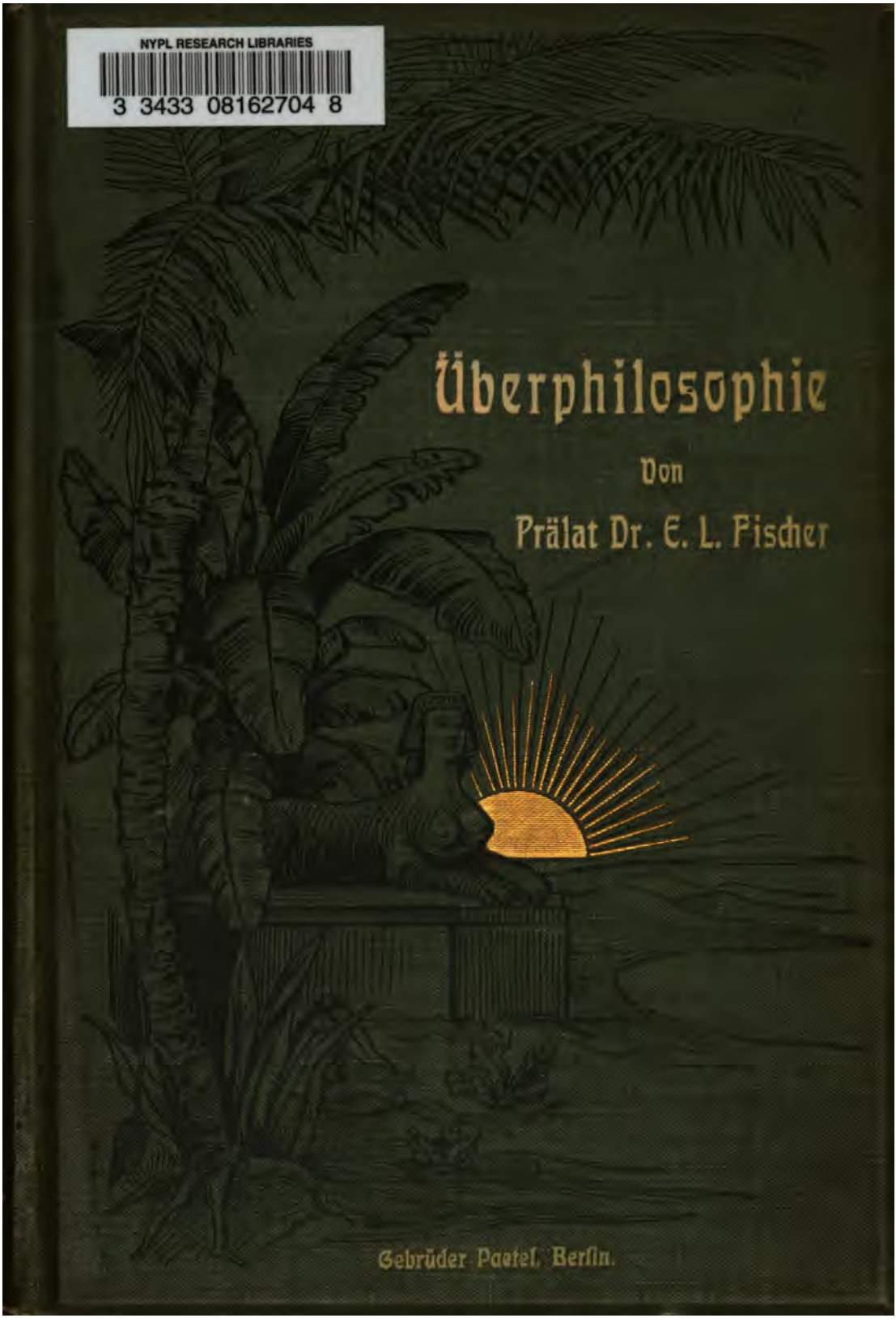
+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

NYPL RESEARCH LIBRARIES
3 3433 08162704 8

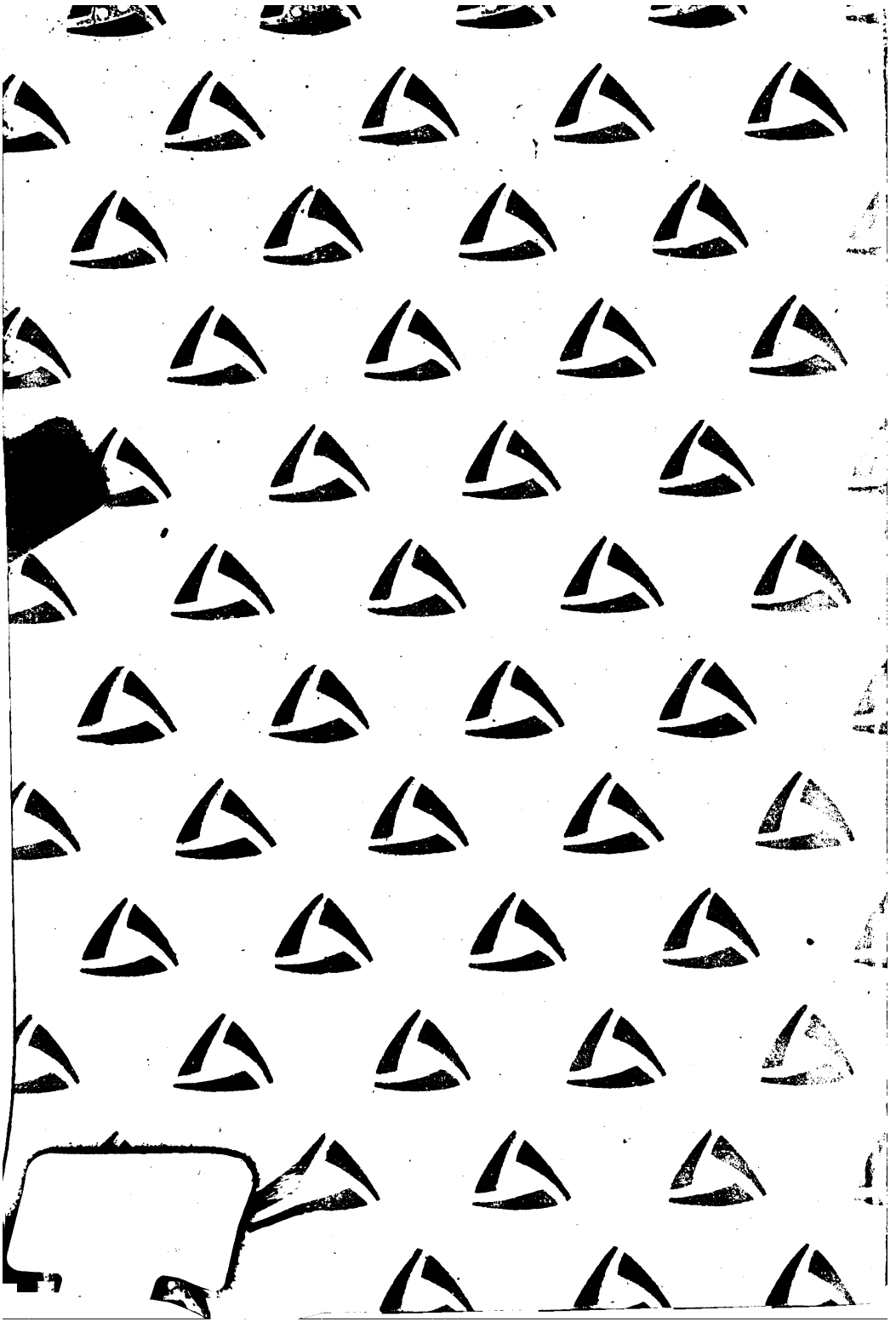


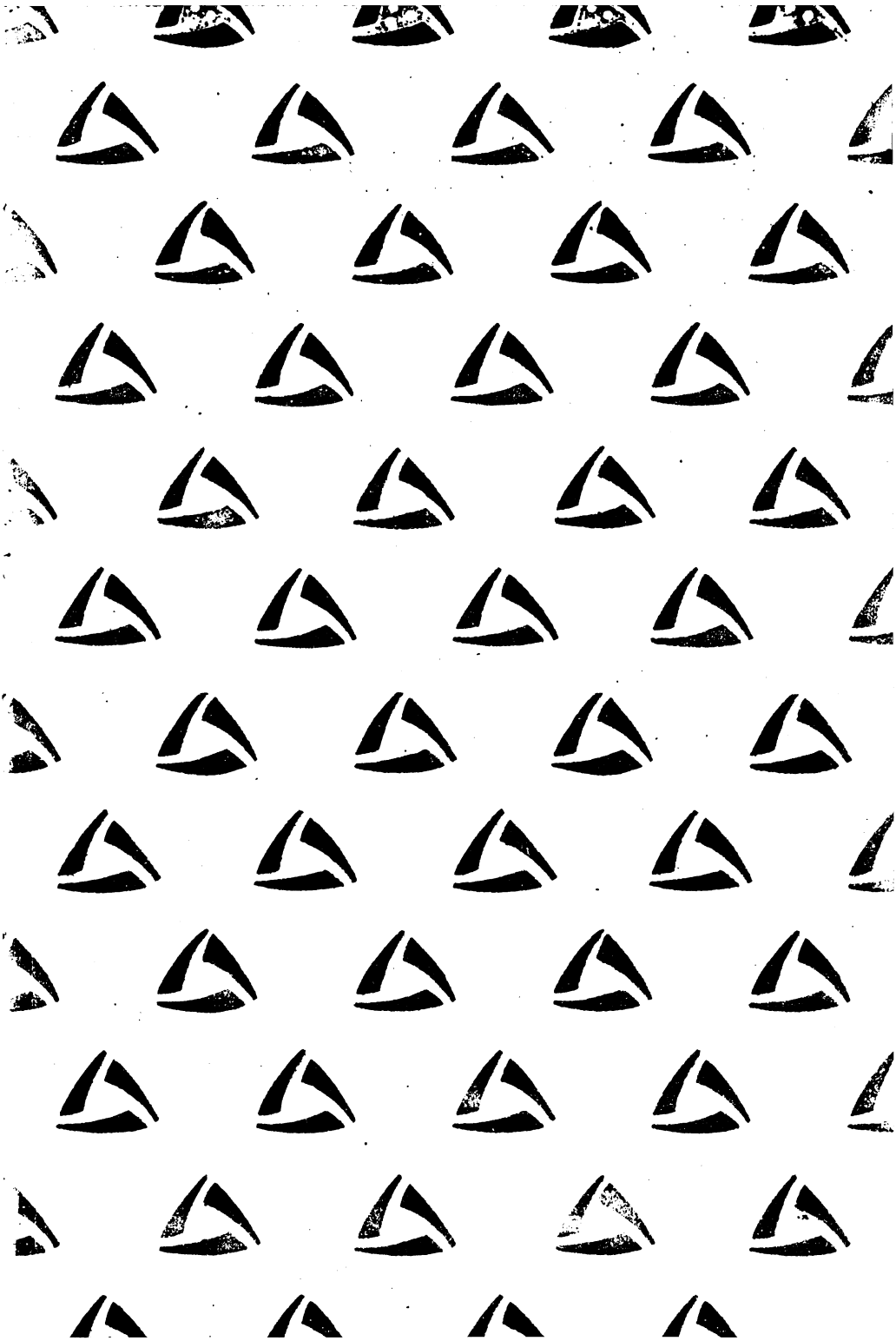
Überphilosophie

Von

Prälat Dr. E. L. Fischer

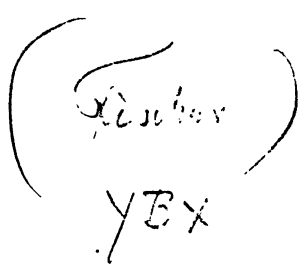
Gebrüder Paetel, Berlin.





5, —

Überphilosophie.



Überphiloſophie.

Ein Verſuch,
die bisherigen Hauptgegenſätze der Philoſophie in einer höheren Einheit zu vermitteln.

Von

Prälat Dr. Engelbert Lorenz Fiſcher.

„Das ſchönſte Glück des denkenden Menſchen iſt, das Erforſchliche zu erforſchen und das Unerforſchliche ruhig zu verehren.“ Goethe.

Berlin.
Verlag von Gebrüder Paetel.
1907.

M. R.

378459
1907

Alle Rechte,
vornehmlich das der Übersetzung in fremde Sprachen,
vorbehalten.

Herrn Geh. Regierungsrat

Dr. phil. J. Reinke,

o. Universitätsprofessor in Kiel, M. d. H.

in ganz besonderer Verehrung

gewidmet.

Werke von Prälat Dr. E. L. Fischer.

I. **Über das Gesetz der Entwicklung auf psychisch-ethischem Gebiet.** Mainz, Kirchheim, 1875. gr. 8°. VII u. 147 S. Preis 2 M.

II. **Heidentum und Offenbarung.** Religionsgeschichtliche Studien über die Berührungspunkte der ältesten hl. Schriften der Inder, Perser, Babylonier, Assyrer u. Aegypter mit der Bibel. Mainz, Kirchheim, 1878. gr. 8°. XIX u. 343 S. Preis 6 M.

III. **Die Urgeschichte des Menschen und die Bibel.** Würzburg, Woerl, 1879. gr. 8°. 99 S. Preis 1 M. 20 Pf. Vergriffen.

IV. **Über den Pessimismus.** Frankfurt a. M., Foesser, 1880. gr. 8°. 70 S. Preis 50 Pf. Vergriffen.

V. **Das Problem des Übels und die Theodicee.** Mainz, Kirchheim, 1883. gr. 8°. XII u. 221 S. Preis 3 M. 50 Pf.

VI. **Über das Prinzip der Organisation und die Pflanzenseele.** Mainz, Kirchheim, 1883. gr. 8°. XV u. 144 S. Preis 2 M. 40 Pf.

VII. **Der sogenannte Lebensmagnetismus oder Hypnotismus.** Mainz, Kirchheim, 1883. gr. 8°. XIII u. 119 S. Preis 2 M.

VIII. **Die Grundfragen der Erkenntnistheorie.** Kritik der bisherigen erkenntnistheoretischen Standpunkte u. Grundlegung des kritischen Realismus. Mainz, Kirchheim, 1887. gr. 8°. XVI u. 500 S. Preis 7 M.

IX. **Theorie der Gesichtswahrnehmung.** Untersuchungen zur physiologischen Psychologie und Erkenntnislehre. Mainz, Kirchheim, 1891. gr. 8°. XVI u. 392 S. Preis 7 M.

X. **Das Grundproblem der Metaphysik.** Eine kritische Untersuchung der bisherigen metaphysischen Hauptsysteme und Darstellung des Vernunftenergismus. Mainz, Kirchheim, 1894. gr. 8°. XII u. 212 S. Preis 3 M.

XI. **Cardinal Consalvi.** Lebens- und Charakterbild des großen Ministers Papst Pius' VII. Mainz, Kirchheim, 1899. gr. 8°. XV u. 350 S. Preis 4. M.

XII. **Der Triumph der christlichen Philosophie** gegenüber der antichristlichen Weltanschauung am Ende des XIX. Jahrhunderts. Mainz, Kirchheim, 1900 gr. 8°. XVI und 400 S. Preis 5 M.

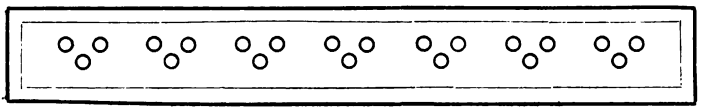
XIII. **Friedrich Nietzsche.** Der „Antichrist" in der neuesten Philosophie. Verlagsanstalt vorm. Manz in Regensburg, 1901. 8°. VIII und 247 S. Preis 3. M. 2., verb. Aufl. 1906.

XIV. **Die modernen Ersatzversuche für das aufgegebene Christentum.** Verlagsanstalt vorm. Manz in Regensburg, 1903. 8°. XII u. 239 S. Preis 3 M.

XV. **Erinnerungen und Grundsätze aus meinem Leben.** Verlagsanstalt vorm. Manz in Regensburg, 1904. 8°. XVI u. 364 S. mit zwei Bildern des Verfassers. Preis 3 M. 20 Pf.

XVI. **Napoleon I. Lebens- und Charakterbild.** Leipzig, Schmidt & Günther, 1904. gr. 8°. XXIV u. 256 S. mit 64 Illustrationen.. Preis 6 M.

XVII. **Goethes Lebens- und Charakterbild.** Leipzig, Schmidt & Günther, 1905. gr. 8°. Mit 8 Illustrationen. Preis 4 M.



Vorwort.

Überphiloſophie! Wer denkt da nicht unwillkürlich an Nietzſches Übermenſchen?! — Aber „honni soit qui mal y pense!“ Denn man darf nicht urteilen, bevor man weiß, um was es ſich eigentlich handelt, oder was unter dieſem neuen Ausdruck zu verſtehen iſt. Doch um denſelben richtig zu erfaſſen, braucht man zunächſt nur den Beiſatz auf dem Titelblatt zu beachten, und dieſer ſagt uns, daß dieſes Buch ein Verſuch ſein ſoll, die bisherigen Hauptgegenſätze der Philoſophie in einer höheren Einheit zu vermitteln. Folglich iſt der Titel „Überphiloſophie“ nicht im abſoluten, ſondern im relativen Sinn gemeint und nur in dieſem zu verſtehen; wer aber eine andere Bedeutung demſelben unterſchiebt, um Invektiven machen zu können, dem gilt der obige franzöſiſche Spruch.

Daß die Aufgabe, die ich mir hier geſetzt habe, eine ſchöne, wichtige und zugleich ſehr zeitgemäße iſt, liegt für den vorurteilsfreien Sachverſtändigen auf der Hand. Kann doch kein Kenner der Gegenwart in Abrede ſtellen, daß wir uns in einer Zeit der ſchroffſten Gegenſätze, des prinzipiellen Kampfes, des tiefen Unbefriedigtſeins, der gewaltigen Gärung und des Überganges befinden. Dies gilt nicht

nur vom sozialen Leben, sondern auch auf dem allgemein wissenschaftlichen, auf dem philosophischen und religiösen Gebiet. Da herrschen jetzt überall die extremen Gegensätze, von denen man nicht befriedigt werden kann, weshalb die tieferen Geister und Gemüter sich allgemein nach etwas Besserem und Höherem sehnen. Hier soll daher wenigstens der Versuch gemacht werden, ein solches auf philosophischem Gebiet anzustreben. Ob und inwieweit mir dieses gelungen ist, muß die Leistung selbst zeigen.

Um nun das vorgesteckte Ziel zu erreichen, dazu ist vor allem eine klare Erkenntnis der Hauptmängel der bisherigen Philosophie notwendig. Diese sind meines Erachtens folgende: zunächst erstens fast durchgängige Einseitigkeit in den Theorien.

Wie die Menschen überhaupt ihrer größten Mehrzahl nach in ihrem Sinnen und Trachten sehr einseitig sind, so sind sie es meistens auch in ihren Ansichten und Auffassungen. Ja, die Einseitigkeit ist ein Grundfehler bei den meisten und eine Hauptquelle vieler falscher Urteile und Irrtümer. Denn einseitig sein ist oft einfältig sein. Zugleich bietet die Einseitigkeit einen Hauptmaßstab für die geistige Bewertung der Menschen. Je einseitiger nämlich einer in seinen Gedanken, Ansichten, Gefühlen und Willensrichtungen ist, desto kleiner ist er im Geiste; je vielseitiger dagegen ein Mensch in seinem Denken, Wollen und Tun sich zeigt und bei aller Vielseitigkeit Tüchtiges leistet, desto größer ist er. Die geistig-bedeutendsten Menschen sind daher die geistig-vielseitigen, die möglichst allseitigen, die universalen Menschen. Solche waren vornehmlich in der Altzeit: Plato und Aristoteles, ferner Augustinus und Thomas von Aquino, welche das Hauptwissen ihrer Zeit umfaßten und derselben neue und höhere Ideen boten. Und in

der neueren Zeit besonders: Leibniz, Kant, Napoleon I.[1]), Goethe[2]) und Hegel. Auch Rudolf Virchow war ein sehr vielseitig gebildeter, viel umspannender Geist der Gegenwart, weshalb er auch in seinen Urteilen meistens sehr objektiv sich zeigte. Nicht minder ragen H. Lotze, E. du Bois-Reymond und R. Eucken als vielseitige Denker unserer Zeit hervor. Aber das sind nur rühmliche Ausnahmen von der Regel. Im allgemeinen herrscht auch in der Gegenwart gerade auf philosophischem Gebiete große Einseitigkeit. Der eine faßt eine Seite der Wahrheit auf und macht sie ausschließlich geltend, und der andere erkennt eine andere Seite, in der Regel in der entgegengesetzten Richtung, und stellt sie gleichfalls als allein berechtigt hin, und so entstanden und entstehen die extremen Gegensätze in der Philosophie, die sich einander bis zur Vernichtung bekämpfen.

Wenn man jedoch die Sache genauer untersucht, wird man finden, daß weder der eine noch der andere ganz recht, aber auch nicht ganz falsch hat, sondern daß jeder von ihnen nur durch die einseitige Geltendmachung des von ihm erkannten Wahrheitsstückes fehlt, indem die volle Wahrheit in der harmonischen Vereinigung der verschiedenen erfaßten Wahrheitsmomente liegt. Dieses im einzelnen nachzuweisen ist die Hauptaufgabe dieses Werkes, dessen höchstes Ziel Harmonie, Versöhnung der Geister und damit Erhebung über die bisherigen philosophischen Gegensätze und Einseitigkeiten ist,

[1]) Vgl. in dieser Beziehung mein Buch: „Napoleon I. Dessen Lebens- und Charakterbild mit besonderer Rücksicht auf seine Stellung zur christlichen Religion. Leipzig, H. Schmidt und C. Günther. 1904.

[2]) Siehe mein letztes Werk: Goethes Lebens- und Charakterbild mit besonderer Rücksicht auf seine Stellung zur christlichen Religion. Leipzig, H. Schmidt und C. Günther. 1905.

also in gewissem Sinne wirklich eine Überphilosophie, d. h. eine Philosophie, die über den einseitigen philosophischen Parteien steht, die jede in ihren Wahrheitselementen erkennt und anerkennt und dieselben zu einer höheren Einheit verknüpft, kurz: die es versucht, die bestehenden Dissonanzen der Philosophie soviel als möglich in Harmonie aufzulösen. Die bisherige Philosophie war vielfach einäugig, bleichsüchtig, ja mitunter entartet, aber wir brauchen eine gesunde, lebensfrische und lebensfrohe und darum nervenstarke und nervenstärkende Philosophie, statt der Décadence-Philosophie eine Ascensions-Philosopie.

Ein weiterer Hauptmangel der bisherigen Philosophie liegt in ihrer Darstellungsweise. Dieselbe ist meistens zu abstrakt gehalten, schwerfaßlich, unklar und darum unverständlich. Das kommt teils von der Unbehilflichkeit vieler Gelehrten, sich einfach und klar auszudrücken, teils von der törichten Meinung nicht weniger, besonders in Deutschland, daß man, um wissenschaftlich zu sein, in einem möglichst hochtrabenden, bandwurmartigen, mit vielen Fremdwörtern durchsetzten Stile schreiben müsse. Dadurch erscheint die Philosophie in sehr barockem Gewande, und infolgedessen genießt sie auch in den Gelehrtenkreisen keine große Beliebtheit. Ja, auf seiten der Höher- und Höchstgebildeten scheut man sich häufig, ein philosophisches Buch in die Hand zu nehmen. Es besteht in der Tat bei vielen ein gewisser horror philosophicus.

Ganz anders bei den Geschichts- und Naturwissenschaften. Die Schriften dieser werden viel mehr gelesen als die philosophischen, hauptsächlich weil sie in leicht faßlicher und angenehmer Form dargestellt sind. Und doch sollte von Rechts wegen gerade die Philosophie, d. h. die Welt- und Lebensweisheit, unter allen Wissenschaften am

meisten verbreitet sein, da die Weisheit für den Menschen das Wichtigste und darum besonders notwendig ist. Zu diesem Zweck muß sie in einer möglichst klaren, leicht verständlichen und einfachen Weise dargestellt werden. Denn mit Recht sagten schon die Alten: „Die Einfachheit ist das Siegel der Wahrheit", und ich setze hinzu: die Mutter der Klarheit. Treffend bemerkt daher P. J. Möbius: „Für philosophische Darlegungen ist die beste Sprache die, die man sozusagen gar nicht merkt, die sich schlicht und einfach an den Gedanken anlegt wie ein glattsitzendes Kleid. Durchsichtige Klarheit ist das Ziel, und deutlich zu sein ist die Herzenssache des Denkers." [1]) „Das Wort der Wahrheit lautet schlicht und ungeschminkt."

Und E. du Bois-Reymond bemerkt richtig: „Seit der Umgestaltung der Philosophie durch Kant hat diese Disziplin einen so esoterischen Charakter angenommen; sie hat die Sprache des gemeinen Menschenverstandes und der schlichten Überlegung so verlernt; sie ist den Fragen, die den unbefangenen Jünger am tiefsten bewegen, so weit ausgewichen, oder sie hat sie so sehr von oben herab als unberufene Zumutungen behandelt; sie hat sich endlich der neben ihr emporwachsenden neuen Weltmacht, der Naturwissenschaft, lange so feindselig gegenübergestellt: daß nicht zu verwundern ist, wenn, namentlich unter Naturforschern, das Andenken selbst an ganz tatsächliche Ergebnisse aus früheren Tagen der Philosophie verloren ging". [2])

Es ist unstreitig auch eine viel größere Kunst und hat viel mehr Wert, schwierige Probleme wie mit hellem Sonnen-

[1]) P. J. Möbius, Ausgewählte Werke Bd. V, S. 53 f. Leipzig. Barth 1904.

[2]) E. du Bois-Reymond, Die sieben Welträtsel. Reden I, S. 382.

licht zu beleuchten und verständlich zu lösen, als sie mit konfusen Phrasen noch dunkler zu machen.

Freilich bot bis in die Neuzeit für die größere Mehrzahl die Religion die Welt- und Lebensanschauung. Das war der Fall, solange die Autorität noch mächtig und der Glaube noch stark war. So ist es besonders im Mittelalter gewesen, wo die geistige Kultur noch auf wenige enge Kreise beschränkt blieb. Da galt die Religion als die alleinige Führerin im Geistesleben. Seitdem aber in der neueren Zeit infolge der Erfindung der Buchdruckerkunst und des dadurch hervorgerufenen Anwachsens der Literatur die Geistesbildung immer mehr fortgeschritten ist und auf immer weitere Kreise sich ausgedehnt hat, ist auch in der in Rede stehenden Beziehung eine bedeutende Wandelung eingetreten. Durch die fortschreitende Geistesbildung nämlich ist die Vernunft erstarkt und selbständiger geworden, und infolgedessen wurde die Macht der äußeren Autorität in ihrem Einfluß auf die Gebildeten geringer und der religiöse Glaube schwächer. Und so ist an die Stelle der Autorität mehr und mehr die Vernunft, und an die Stelle des Glaubens das Wissen getreten. Das ist die Signatur der modernen Zeit.

Daher kommt es, daß, während früher es hieß: justus ex fide vivit, „der Gerechte lebt aus dem Glauben", es jetzt in gebildeten Kreisen als Grundsatz gilt: der Weise lebt aus der Vernunft. An die Stelle der religiösen Welt- und Lebensanschauung ist daher bei den modernen Kulturmenschen fast durchgängig die philosophische Welt- und Lebensanschauung getreten. Und wo dieses nicht der Fall ist, wo weder eine feste religiöse noch eine solide philosophische Welt- und Lebensanschauung vorhanden ist, da werden die Modernen in der Regel die Beute der

Zweifelsucht und verfallen dem geistigen und nicht selten dem moralischen Nihilismus.

Darum gewinnt jetzt die Philosophie um so größere Bedeutung und Wichtigkeit, weil sie für viele gewissermaßen einen Ersatz für die verlorene Religion oder den verlorenen Glauben bildet. Deshalb ist eine solide, allseitige, Verstand und Gemüt befriedigende Philosophie um so mehr gefordert. Und eine solche möchte dieses Buch geben und darum das Interesse vieler erwecken.

Möge daher dasselbe in recht zahlreiche Hände kommen! Ja, ich wünsche sogar lebhaft, daß kein wissenschaftlich Gebildeter es ungelesen und unerwogen lasse, da es die wichtigsten Probleme des menschlichen Geistes nicht in einseitiger, sondern vielseitiger, nicht in polemischer, sondern versöhnlicher, nicht in bloß negativer, sondern positiver, nicht in gewöhnlicher, sondern fast durchweg in originaler und darum, wie ich hoffe, anregender Weise behandelt. In ihm weht ein Geist, der mehr bejaht als verneint, der mehr versöhnt als entzweit.

Ich habe zwar diese Fragen großenteils schon in meinen früheren Werken erörtert; aber hier werden sie von einem neuen Gesichtspunkte aus besprochen, neu begründet, noch mehr geklärt und durch andere bedeutende Probleme vielfach ergänzt.

Man hat mich von verschiedener protestantisch und katholisch kompetenter Seite in den letzten Jahren wiederholt in der Geschichte der neueren Philosophie als den selbständigsten und wissenschaftlichsten katholischen Philosophen der Gegenwart bezeichnet und mir besondere Anerkennung zuteil werden lassen.[1]) Ich setze einen

[1]) Siehe: O. Siebert, Abriß der Geschichte der Philosophie. Langensalza 1905. S. 242. — O. Siebert, Geschichte der neueren

Stolz hinein, auch in diesem Werk, ja in ihm noch viel mehr als in meinen bisherigen, dieser hohen Ehre mich möglichst würdig zu erweisen und hoffe, daß es mir gelungen ist. Insbesondere wird man darin finden, daß ich in demselben die Theorien und Anschauungen der übrigen Philosophen der Alt- und Neuzeit, die, soweit sie von geschichtlicher Bedeutung sind, fast alle hier zur Sprache kommen, mit der größten Objektivität und wissenschaftlichen Ruhe behandle, frei von jeder Gehässigkeit, jedem Fanatismus und jeder Leidenschaftlichkeit, indem ich von Herzen gern jedem volle Gerechtigkeit und Hochachtung angedeihen lasse. Darum glaube ich aber auch mit Recht erwarten zu dürfen, daß man bei der Beurteilung dieses Buches auch mir mit ähnlicher humaner Gesinnung und Behandlung entgegenkommen werde.

Mein bisheriges Hauptwerk war „Der Triumph der christlichen Philosophie" (1900); das vorliegende Buch aber steht über ihm, indem es dasselbe vielfach ergänzt und durch neue Gedanken und Theorien überragt. Es bildet daher unter allen meinen Werken die Krone. Mit demselben habe ich auch das Versprechen gehalten, das ich in meinem letzten Buch „Goethes Lebens- und Charakterbild" gegeben habe.

---

deutschen Philosophie seit Hegel. 2. Aufl. Göttingen 1905. S. 278, 281 ff. — Ueberweg-Heinze, Grundriß der Geschichte der Philosophie. 8. Aufl. 1897. III. Teil. Bd. III. S. 193. 9. Aufl. 1903. — Ludwig Günther, Die philosophische Literatur der deutschen Katholiken i. J. 1904 in „Natur und Offenbarung". Münster, Westf. 1905. Heft 2, S. 113.

Einleitung.

Begriff, Aufgabe und Zweck der Philosophie.

Schon an der Tempelpforte zur Philosophie begegnen uns zwei entgegengesetzte extreme Ansichten über ihr Wesen und ihre Aufgabe: die einen nämlich fassen ihre Aufgabe sehr weit, die anderen sehr enge. Zu den ersteren gehörten vor allem die alten Griechen, die Väter und ersten klassischen Pfleger der Philosophie. Ihnen galt dieselbe geradezu als die Wissenschaft überhaupt, als die Gesamtwissenschaft. Selbst die Mathematik wurde von ihnen nicht als eine selbständige Disziplin betrachtet, indem sie Plato zu einer Vorstufe, ja zu einem Teil der Philosophie machte. Aber auch noch später wurde der Bereich der Philosophie mitunter sehr weit gefaßt: so im 18. und anfangs des 19. Jahrhunderts, besonders von manchen Engländern, welche alles mögliche erfahrungsmäßige Wissen als Philosophie bezeichneten, worüber einst Hegel mit Recht spottete. Auch der in der neuesten Zeit von F. Paulsen aufgestellte Begriff der Philosophie als „Inbegriff aller wissenschaftlichen Erkenntnis“ [1]) ist unstreitig zu weit.

[1]) F. Paulsen, Einleitung in die Philosophie. 4. Aufl. Berlin 1896.

Andere dagegen ziehen der Philosophie sehr enge Grenzen, und zwar geschieht dies vornehmlich in der neueren Zeit, indem sie die Philosophie zu einer einfachen Spezialwissenschaft machen wollen: bald beschränken sie dieselbe auf die Erkenntnistheorie, bald auf die Psychologie, bald auf die Wissenschaft des Geistes, im Gegensatz zur Naturwissenschaft. Und was bestimmt sie dazu?

Einerseits das gegenwärtige bedeutende Überwiegen der Erfahrungswissenschaften, und anderseits die vielfach herrschende Verachtung und das daraus erfolgte Preisgeben der Metaphysik. Ja, die Metaphysikscheu ist im 19. Jahrhundert geradezu zu einer epidemischen philosophischen Modekrankheit geworden, an der viele heute noch laborieren. —

Was ist nun von diesen beiden einander widerstreitenden Ansichten über die Aufgabe der Philosophie zu halten?

Sie erscheinen mir beide nicht befriedigend, indem die einen die Sache zu weit, die anderen zu eng fassen. Zwar haben die ersteren, die alten Griechen, recht, wenn sie die Philosophie als Universal- oder Allgemeinwissenschaft betrachteten, denn das ist sie insofern, als sie nicht, wie die Einzelwissenschaften, nur *besondere* Kreise der Wirklichkeit erforscht, sondern auf das *Ganze* der Dinge blickt; aber sie ist es nicht in dem Sinne, daß sie alle Wissenschaften in sich vereinigt. Das war wohl einst zur Zeit des Hellenentums möglich, als die Einzelwissenschaften sich noch nicht entwickelt hatten, sondern noch embryonal im Mutterschoße der Philosophie enthalten waren, aber bei dem gegenwärtig außerordentlich reich entwickelten Stande der Einzelwissenschaften ist das nicht mehr möglich, indem heutzutage kein einzelner Mensch mehr, auch selbst nicht der genialste und universalste Geist, imstande ist, alle Wissenschaften zu beherrschen. Deshalb muß in der neueren Zeit

die Philosophie sich notwendig eine Beschränkung auferlegen.

Aber diese Beschränkung darf nicht zu weit getrieben werden, wie es in unseren Tagen diejenigen tun, welche die Philosophie zu einer Spezialwissenschaft degradieren. Wohl tun sie das aus einem schätzenswerten wissenschaftlichen Interesse. Sie möchten nämlich der Philosophie, gegenüber den Erfahrungswissenschaften, auch einen von diesen anerkannten wissenschaftlichen Charakter geben und machen sie deshalb gleichfalls zu einer einzelnen Erfahrungswissenschaft, wobei sie meinen, es müsse darum die Metaphysik, die bisher als die Hauptsache der Philosophie gegolten hat, und überhaupt alles, was nicht durch die Erfahrung oder Beobachtung nachgewiesen werden könne, fallen gelassen werden.

Allein so anerkennenswert auch diese Absicht ist, so geht sie doch meines Erachtens in ihrer Folgerung zu weit. Es kommt hier hauptsächlich auf die Auffassung dessen an, was man unter der Metaphysik versteht. Begreift man darunter die rein aprioristischen, von aller Erfahrung absehenden Spekulationen oder Gedankenkonstruktionen à la Fichte, Schelling und Hegel, so ist freilich eine solche Metaphysik heutzutage unhaltbar. Aber das ist nur eine mißlungene Abart der Metaphysik, nicht die wahre und echte.

Die letztere, die wahre und echte Metaphysik ist auch im Grunde eine Erfahrungswissenschaft, wenn auch keine unmittelbare, so doch eine mittelbare[1]). Denn sie stützt sich durchgängig auf die Erfahrung und macht aus derselben dem Kausalitätsgesetze gemäß ihre logischen Schlüsse.

[1]) O. Külpe nennt sie deshalb „eine induktive, aus den übrigen Wissenschaften hervorwachsende, sie ergänzende Metaphysik". Einleitung in die Philosophie. 2. Aufl. Leipzig 1898. S. 25.

Diese sind nur so weit gültig, als die Erfahrungstatsachen dazu berechtigen, gewissermaßen logisch dazu zwingen. Freilich stände das Metaphysische mit dem Physischen — dieses Wort im allgemeinsten Sinne genommen — d. h. mit dem Unmittelbar-Wahrnehmbaren in keiner realen, kausalen Beziehung, dann könnte man keine gültigen Schlüsse aus diesem auf jenes ziehen. Indem wir aber unter dem Metaphysischen nur das dem Physischen ursprünglich zugrunde liegende, es prinzipiell bedingende und in und mit demselben perzipierte Sein verstehen, so ist das Metaphysische uns durch das Physische zugänglich, und es kann mit Recht von dem letzteren auf das erstere geschlossen werden. Deshalb kann auch die Metaphysik einen wissenschaftlichen Charakter erhalten, wenn man sie nur richtig auffaßt und behandelt. Darauf kommt es an.

Denn auch in der Frage der Metaphysik gibt es zwei gegensätzliche Auffassungen: die einen meinen, die metaphysische Philosophie sei keine Wissenschaft, sondern nur ein Glauben. So behauptet z. B. Erich Adikes: „Metaphysik ist keine Wissenschaft und kann es nie werden“ [1]).

Andere dagegen behaupten, sie sei eine Wissenschaft. Die ersteren betrachten sie nur als einen Glauben, weil man das Metaphysische nicht sehen und überhaupt nicht mit den Sinnen wahrnehmen könne. Aber wenn dieser Grund berechtigt wäre, dann müßte man auch den erklärenden Naturwissenschaften den wissenschaftlichen Charakter absprechen; denn auch bei diesen sieht man die Hauptsachen von dem, was sie lehren, nicht: wie die Atome und ihre Kräfte, die Atombewegungen und Lagerungen, den Äther und die

[1]) E. Adikes in seiner Abhandlung „Wissen und Glauben“ in der Deutschen Rundschau. Bd. 94 (1898) S. 86 ff.

Naturgesetze. All das wird nur auf Grund des Erfahrungsmäßigen durch die Vernunft erschlossen. Und ebenso ist es bei der richtigen Metaphysik. Dieselbe ist deshalb ebensowenig ein bloßer Glaube als die erklärende Naturwissenschaft.

Aber sie ist auch keine Wissenschaft im gewöhnlichen Sinne des Wortes, d. h. keine pure Erfahrungswissenschaft; denn sie bietet uns vor allem kein anschauliches, sondern nur ein abstraktes Wissen, weshalb Hegel von ihr sagt, daß sie „Grau in Grau male“ [1]). Ferner gibt sie nicht immer ein ganz sicheres Wissen, wie die unmittelbaren exakten Erfahrungswissenschaften in ihrem Bereiche, sondern es herrscht auf dem philosophischen Gebiet eine gewisse Freiheit und Beweglichkeit des Gedankens. „Die Philosophie ist und bleibt immer bereit, ihre Sätze auf gute Gründe hin zu berichtigen und besserer Einsicht zu weichen. Diese Freiheit, dieses allzeit und überall offene Ohr ist ihr Ruhm und ihre Ehre. Freilich, eben damit ist gegeben, was ihre Schwäche ist, daß sie etwas Hypothetisches behält, niemals den Charakter einer menschlichen Meinung verliert und niemals zur vollen inneren Gewißheit führt [2]).“

Daher auch die Wandelbarkeit der philosophischen Systeme, die man der Philosophie so oft zum Vorwurf macht. Aber nicht ganz mit Recht. Denn Wandelbarkeit zeigen auch die übrigen Wissenschaften: die Theologie, die Jurisprudenz, die Geschichtsauffassungen, die Medizin und auch die Naturwissenschaften. Ja, auf allen menschlichen Wissensgebieten begegnet uns im Laufe der

[1]) Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts. Werke VIII, 20.

[2]) J. Kaftan, Das Christentum und die Philosophie. Leipzig 1895. S. 25. Vgl. Th. Ziegler, Glauben und Wissen. Rektoratsrede. Straßburg 1899.

Zeit ein Wechsel von Ansichten und Theorien. Und demgemäß natürlich auch in der Philosophie. Denn das liegt in der Natur des menschlichen Geistes, der einerseits mehr oder weniger beschränkt, anderseits aber zugleich außerordentlich entwicklungsfähig und fortstrebend ist.

Aber trotz dieses Wechsels in den philosophischen Systemen, ist dennoch die Philosophie keine Penelope, welche am Tage webt und in der Nacht das Gewobene wieder auftrennt. Und ihre Geschichte gleicht nur scheinbar einem Leichenfelde, das nichts als Tote birgt, sondern sie gleicht vielmehr „einem alten ehrwürdigen Tempel, an dem jahrhundertelang viele Generationen in verschiedenen Stilarten gebaut haben, dessen äußere Teile zwar vielfach verwittert und unkenntlich geworden sind, in dessen Innerem aber der Geist der Wahrheit uns entgegen weht und ein geheimnisvoller Plan sich offenbart, nach welchem die großen Meister den stolzen Bau allmählich errichtet haben“ [1]).

Denn bei näherer Untersuchung findet sich, wie wir im folgenden sehen werden, bei allem Wechsel der Philosopheme dennoch überall etwas Bleibendes und Fortlebendes, in der Erscheinungen Flucht feste Wahrheitspunkte. Ja, wenn auch die verschiedenen Philosophien vergehen, die Philosophie selbst, d. h. ihr Wesen, bleibt [2]). Es bleibt, solange es noch höherstrebende Geister gibt, ein Gedanke, den schon Schiller in dem bekannten Epigramm ausdrückte:

„Welche wohl bleibt von allen den Philosophien? Ich weiß nicht,
Aber die Philosophie, hoff ich, soll ewig bestehen.“

[1]) G. Spicker, Der Kampf zweier Weltanschauungen. Stuttgart 1898. S. 17.

[2]) Es ist hier ähnlich wie mit der Religion. Man spricht von Religion und Religionen; die verschiedenen Religionsformen wechseln, aber die Religion bleibt.

Damit wollte er sagen: wenn auch die jeweiligen Erscheinungsformen der Philosophie sich ändern, so bleibt doch stets unveränderlich ihr Wesen[1]).

Worin besteht nun dieses ihr Wesen und damit ihre Hauptaufgabe?

Am kürzesten und prägnantesten wird die Philosophie definiert als das wissenschaftliche Streben nach Weisheit. Das ist ihre Wort- und Sachbedeutung zugleich. Indem sie als ein Streben bezeichnet wird, so ist damit angedeutet, daß die Philosophie oder ihr Ziel, die Weisheit, etwas ist, das uns nicht fix und fertig gegeben werden kann, sondern erst allmählich errungen werden soll. Der allgemeine Gegenstand der Philosophie, die Weisheit, ist also für uns ein Ideal, nach dem wir streben, dem wir uns mehr und mehr nähern, wenn wir es auch nicht ganz erreichen.

Und indem dieses Streben als wissenschaftlich näher bestimmt wird, so ist damit gesagt, daß nicht jegliches Streben nach Weisheit schon Philosophie ist — gibt es doch auch ein populäres und religiöses Weisheitsstreben —, sondern nur das methodische und systematische, nicht auf Meinen und Glauben, sondern auf Vernunfteinsicht beruhende Weisheitsstreben gilt als Philosophie.

Es fragt sich nun: was ist die Weisheit, die als der Gegenstand und das Ziel der Philosophie betrachtet wird? Was meint man doch, wenn man jemand einen Weisen nennt? Versteht man etwa darunter einen Mann mit vielen wissenschaftlichen Kenntnissen? Nein, denn einen solchen nennt man einen Gelehrten, aber nicht einen Weisen. Ge-

---

[1]) Man spricht deshalb von einer philosophia perennis. Vgl. C. Güttler, Wissen und Glauben. 2. Aufl. 1904. S. 198.

lehrt und weise sein ist also nicht dasselbe. Es kann einer sogar ein sehr großer Gelehrter und doch kein Weiser sein.

Unter einem Weisen versteht man vielmehr durchgängig einen Menschen, der in seinen Urteilen nicht an der Oberfläche der Dinge und Verhältnisse hängen bleibt, sondern ihnen auf den Grund zu gehen sucht, ihren tieferen ursächlichen Zusammenhang erfaßt und demgemäß auch im praktischen Leben immer vernünftig verfährt. Der Weise bleibt also bei der Betrachtung der Dinge nicht gleichsam bei deren Fassade stehen, sondern dringt tiefer in sie ein und sucht sie womöglich auf ihren letzten, oder besser gesagt, ersten Grund zurückzuführen. Der Weise begnügt sich daher auch nicht mit dem Einzelnen, sondern geht auf das Ganze; er hängt nicht am Vorübergehenden und Unbedeutenden, sondern er will das Beständige, das Wertvolle, das Wesentliche erfassen[1]).

Daraus nun ergibt sich leicht der wahre Begriff der Philosophie oder ihre spezifischen Eigentümlichkeiten, die ihr besonderes Wesen zum Unterschiede von den übrigen Wissenschaften ausmachen. Ist nämlich die Philosophie, wie ihre Wortbedeutung sagt, die Liebe oder das wissenschaftliche Streben nach Weisheit, und verfährt der Weise wirklich in der oben angegebenen Art, dann muß die Philosophie auf die tieferen, die letzten, beziehungsweise ersten Gründe der Dinge gerichtet sein: kurz, sie muß Grund- oder Prinzipienwissenschaft sein. Als solche fragt sie nach dem Grundwesen, den Grundgesetzen und der Grundursache der Welt. Ob wir das auch zu erkennen vermögen, ist hier nicht zu erörtern, aber wir werden es im folgenden durch die Tat zeigen.

---

[1]) Vgl. mein Werk: Triumph der christlichen Philosophie. Mainz, Kirchheim 1900. S. 3.

Ferner, nach dem oben geschilderten Verfahren des Weisen, muß die Philosophie als die Weisheitslehre ihren Blick auf das *Wesentliche* der Dinge richten, d. h. auf deren Hauptsache, oder auf das, worin sie miteinander übereinstimmen. Eben dadurch unterscheidet sich der philosophische Denker von dem gewöhnlichen Forscher, daß er nicht nur gründlich, sondern auch wesentlich denkt, d. h. überall den *Kern* der Sachen und der Verhältnisse erfaßt. Die Philosophie ist sonach nicht bloß Grund-, sondern auch *Wesenswissenschaft*.

Als eine dritte spezifische Eigentümlichkeit der Philosophie ergibt sich sodann aus dem oben gekennzeichneten Verfahren des Weisen, daß sie nicht, wie die Einzelwissenschaften, nur *besondere* Kreise der Wirklichkeit erforscht, sondern auf das *Ganze* derselben gerichtet ist, weshalb sie die *Allgemeinwissenschaft* heißt und als solche eine „Weltanschauung" bietet. Darum wird sie auch „Weltweisheit" genannt.

Hiermit haben wir die drei spezifischen Haupteigenschaften der Philosophie hervorgehoben: sie ist die Grund- oder Prinzipienwissenschaft, die Wesenswissenschaft und die Allgemeinwissenschaft[1]).

---

[1]) In diesem Sinne hat man die Aufgabe der Philosophie schon von Anfang an in der Antike, durch das ganze Mittelalter hindurch bis in die Neuzeit aufgefaßt, und diejenigen, welche aus der Philosophie eine bloße empirische Spezialwissenschaft machen möchten, entkleiden sie ihres wesentlichen Charakters und hören darum auf, Philosophen zu sein.

Die Frage, ob die Philosophie eine empirische oder überempirische, d. h. metaphysische Wissenschaft sei, löst sich nach meiner Auffassung folgendermaßen: in ihren *Grundlagen* ist sie empirisch und umfaßt verschiedene Einzelwissenschaften: wie Logik, Erkenntnistheorie, Psychologie, Ästhetik, Ethik, Religionsphilosophie, Geschichtsphilosophie usw.;

Doch damit ist die Natur und Aufgabe der Philosophie noch nicht erschöpft. Das ist nur ihre eine Seite: die theoretische. Als Weisheitswissenschaft hat sie aber noch eine zweite Seite: eine praktische. Denn weise sein heißt nicht nur gründlich und vernünftig denken, sondern auch wahrhaft vernünftig handeln und sein Leben vernünftig gestalten. Auch dadurch unterscheidet sich der bloße Gelehrte von dem Philosophen oder dem Weisen: der Gelehrte ist als solcher ein bloßer Theoretiker, der Philosoph aber soll Theoretiker und Praktiker zugleich sein. Der bloß theoretische Philosoph ist daher nur ein halber und darum kein echter Philosoph. Die Philosophie soll uns nicht nur die kostbarsten Früchte vom Baume der Erkenntnis, sondern auch vom Baume des Lebens bieten; sie soll nicht nur Weltweisheit, sondern auch Lebensweisheit sein.

Und wenn sie das wirklich ist, dann ist sie für uns eine begehrenswerte Beatrice, die uns zum wahren Glücke führt. Und das ist ihr höchster Zweck. Dahin geht ja im Grunde alles Streben der Menschen. Denn alle ohne Ausnahme möchten glücklich sein. Dieses Streben ist der tiefste und stärkste Trieb unserer Natur, das oberste Ziel eines jeden, direkt oder indirekt. Zur Erreichung dieses Zieles schlagen die Menschen sehr verschiedene Wege ein. Aber nicht alle führen zum Ziel, wie die Erfahrung lehrt, sondern nur diejenigen, welche dem echten Wesen unserer Natur entsprechen und deren Hauptbedürfnisse wirklich und

---

aber in ihrer Höhe gipfelt sie in einer überempirischen, alles Sein umfassenden und darum allgemeinen Wissenschaft: in der Metaphysik. So lassen sich also beide scheinbar einander ausschließende Standpunkte: der empirische und der metaphysische recht wohl miteinander vereinigen.

dauernd befriedigen. Und diese Wege soll uns die Philosophie lehren.

Die beste Philosophie ist daher diejenige, welche uns am meisten weise, gut und glücklich macht, die schlechteste Philosophie dagegen jene, welche das Gegenteil tut. Die beste Philosophie ist ferner die, welche auf den solidesten Gründen ruht, welche nicht einseitig, sondern allseitig ist und deshalb über den Parteien steht — die universale Philosophie. Die beste Philosophie lehrt uns, möglichst die Welt verstehen, uns selbst verstehen und auch das Verstehen verstehen.

Demgemäß gliedert sich dieses Buch, das diese Philosophie möglichst anstrebt, in drei Teile: der erste behandelt das Erkenntnis-Problem oder das Verstehen-Verstehen; der zweite das Welt-Problem oder das Welt-Verstehen und der dritte das Menschen-Problem oder das Sichselbst-Verstehen und dementsprechende Handeln.

Erſter Teil.

Das Erkenntnisproblem.

I. Begriff und Zweck der Erkenntnis.

Erkenntnis iſt die denkende Erfaſſung eines Gegenſtandes. Dieſer Gegenſtand kann entweder bloß vorgeſtellt und gedacht ſein, oder er kann auch wirklich exiſtieren. Im erſteren Falle iſt er ein bloßes Gedankending, etwas rein Ideelles, wie z. B. die Gegenſtände der Mathematik, die als Geometrie es mit bloß vorgeſtellten oder gedachten Raumgrößen und deren geſetzlichen Beziehungen, und als Arithmetik es mit bloßen Zahlen und deren Verhältniſſen zu tun hat, die in der Wirklichkeit *als ſolche* nicht exiſtieren.

Im zweiten Falle iſt der Gegenſtand der Erkenntnis etwas Reelles, das unabhängig von unſerem Vorſtellen und Denken beſteht. Im erſten Falle ſpricht man von einer Idealerkenntnis und im zweiten von einer Realerkenntnis.

Dem *Inhalte* nach ſoll die Erkenntnis *wahr* und der Form nach *gewiß* ſein; denn die erkennende Vernunft ſtrebt von Natur nach Wahrheit und Gewißheit.

Es fragt sich nun zunächst: was ist Wahrheit? Dieses Wort kann man im logischen und im ontologischen Sinne nehmen. Die Wahrheit im logischen Sinne besteht in der Übereinstimmung des Inhaltes eines Urteils mit dem beurteilten Sachverhalt. Im ontologischen Sinne versteht man darunter das wirkliche Sein selbst. So z. B. wenn es heißt: „Gott ist die Wahrheit." Hier ist das Wort Wahrheit im ontologischen Sinne genommen; denn es bedeutet hier so viel als das Sein.

Die logischen Wahrheiten kann man wieder, je nach ihrem Geltungsbereiche, einteilen in allgemeinste, allgemeine, besondere und individuelle Wahrheiten. Die allgemeinsten Wahrheiten sind jene Urteile, welche für alle Wesen gelten, wie z. B. die Universalgesetze alles Seienden, die ich noch im folgenden erörtern werde. Die allgemeinen Wahrheiten sind jene, die für einen großen Komplex von Dingen gelten, z. B. die Naturgesetze, besondere Wahrheiten jene, die nur für einzelne Gebiete gelten, und individuelle jene, die nur für ein einzelnes Individuum Gültigkeit besitzen. So z. B. wenn ich sage: ich empfinde jetzt Freude über meine Auffindung der Universalgesetze alles Seienden. Dies ist eine individuelle Wahrheit; denn sie gilt hic et nunc nur von mir und von keinem anderen. Solche individuelle Urteile sind nicht minder wahr als die allgemeinen und ebenso sehr berechtigt wie das sie fällende Individuum selbst, das von Natur aus existiert und berechtigt ist. Ja, man kann sogar mit vollem Grunde behaupten, es gibt nicht einmal zwei Menschen in der Welt, die in allen Beziehungen ganz gleiche Ansichten haben, so wenig als es zwei Menschen gibt, die im Körper gleich sind. Der Grund hierfür liegt in der durchgehenden Individualisation oder in der eigenartigen Beschaffenheit, die sich auf das ganze Sein des

Menschen erstreckt. Infolgedessen herrscht, ähnlich wie in der äußeren Natur, auch in der Menschheit nicht nur auf dem körperlichen, sondern auch auf dem intellektuellen Gebiete die größte Mannigfaltigkeit, und daraus erblüht reiches geistiges Leben.

Was nun die Kriterien oder Kennzeichen der Wahrheit bezw. der Unwahrheit betrifft, so wurden bisher sowohl negative als positive aufgestellt. Ein solch negatives Kennzeichen ist die Unvorstellbarkeit einer Sache. Es meinen nämlich viele, was sie sich nicht anschaulich vorstellen können, das sei nicht wahr, infolgedessen sie gar vieles leugnen, was andere für wahr halten. Diese Ansicht ist jedoch irrig. Denn alles Seelische können wir uns nicht anschaulich vorstellen, aber trotzdem existiert es sicher, wenigstens so sicher als das Sinnlichanschauliche oder Körperliche. Also kommt es nicht auf die anschauliche Vorstellbarkeit einer Sache an, um zu entscheiden, ob sie existiert oder nicht.

Andere halten die Denkbarkeit oder die Denkmöglichkeit für ein Kennzeichen der Wahrheit.

Auch diese Ansicht ist nicht ganz, sondern nur teilweise richtig. Denn wir können uns gar vieles denken, ohne daß es wirklich oder wahr ist. Allerdings muß das Wahre denkbar sein, d. h. es darf unseren Denkgesetzen nicht widersprechen, wenn wir es als wahr erkennen wollen. Aber darum ist es noch nicht wirklich. Die Denkbarkeit ist nur ein Kriterium der logischen Möglichkeit, wie der Denkwiderspruch ein Kriterium der logischen Unmöglichkeit ist. Was mit unseren Denkgesetzen übereinstimmt, ist logisch möglich, aber darum noch nicht wirklich; was mit ihnen in Widerspruch steht, ist logisch unmöglich, und das können

wir auch nicht als wahr anerkennen, weil wir im Denken an unſere Denkgeſetze gebunden ſind.

Es gibt für uns nur ein poſitives Kennzeichen der realen Wahrheit, und das iſt die Denknotwendigkeit. Denn was ſich derart unſerem Denken, ſei es unmittelbar oder mittelbar, aufdrängt, daß wir es annehmen müſſen, das iſt für uns wahr und zugleich gewiß.

Was nun die Gewißheit — das zweite Element der Erkenntnis — betrifft, ſo gab es bisher zwei entgegengeſetzte extreme Anſichten: den **entſchiedenen Skeptizismus** und den **entſchiedenen Dogmatismus.**

Der erſtere behauptet, daß wir nichts mit Gewißheit erkennen können, da nichts für uns ſicher ſei. Er erhebt alſo den abſoluten Zweifel auf den Thron. So lehrte ſchon der Vater des Skeptizismus, Pyrrho aus Elis, ein Zeitgenoſſe Alexanders des Großen, daß es am beſten ſei, auf alles Wiſſen zu verzichten, da wir es doch nicht erreichen könnten. Die Skeptiker ſind die Peſſimiſten des Kopfes, zum Unterſchied von den Peſſimiſten des Herzens.

Der entgegengeſetzte Standpunkt iſt der entſchiedene Dogmatismus, den in der neuen Zeit insbeſondere Hegel vertrat, der da lehrte, daß man von der menſchlichen Vernunft nicht hoch genug denken könne, und der deshalb dem philoſophiſchen Denken ſogar die Fähigkeit des abſoluten Wiſſens zuſchrieb.

Was iſt nun von dieſen beiden einander widerſprechenden erkenntnistheoretiſchen Anſichten zu halten?

Ich erwidere: beide enthalten wohl etwas Wahres, aber ſie ſind in der Hauptſache verfehlt. Richtig iſt — das muß man dem Skeptizismus zugeben — daß der menſchliche Geiſt vieles für wahr und gewiß annimmt, was es bei näherer Prüfung nicht iſt, und daß man darum demſelben

nicht so ohne weiteres trauen darf, wenn man nicht leicht in Irrtum fallen will. Aber verkehrt ist es, daß der Skeptizismus alle Gewißheit leugnet; denn indem er das tut, hebt er sein eigenes Prinzip und damit sich selbst auf. Wieso? Indem er nämlich alle Gewißheit im menschlichen Erkennen in Abrede stellt, stellt er selbst mit Gewißheit einen allgemeinen Grundsatz auf und widerspricht so seiner eigenen Lehre, daß wir nichts mit Gewißheit erkennen können. Der extreme Skeptizismus ist sonach prinzipiell unhaltbar. Er ist ein wissenschaftlich unmöglicher Standpunkt, da er nicht imstande ist, sich mit Gründen zu rechtfertigen, und sobald er dieses tut, sich selbst den Garaus macht.

Was sodann den entgegengesetzten Dogmatismus anlangt, so ist es wohl berechtigt, die menschliche Vernunft und deren Produkt, die Wissenschaft, sehr hoch zu schätzen, zumal in der neueren Zeit, wo der Menschengeist so großartige Entdeckungen und Errungenschaften auf verschiedenen Gebieten gemacht hat, wovon die Altzeit freilich noch keine Ahnung hatte. Aber verfehlt ist es, der menschlichen Vernunft zu viel zu vertrauen und ihr die Möglichkeit des absoluten Wissens zu vindizieren. Denn wie wir im Sein endliche, beschränkte Wesen sind, so sind wir es auch im Erkennen und werden deshalb nie die ganze unendliche Fülle der Wahrheit geistig erfassen, folglich nie zum absoluten Wissen gelangen, das nur dem absoluten Geiste zukommt. Die Wahrheit liegt also auch hier, wie sonst, in der Mitte von den beiden in Rede stehenden extremen Standpunkten, und diese Mitte möchte ich den **Kritizismus** nennen [1]).

[1]) Hierunter ist aber nicht der spezifische Kritizismus Kants zu verstehen, sondern das Wort ist hier in seiner allgemeinen Bedeutung zu nehmen.

Derselbe besteht darin, daß wir unserer Vernunft weder zu wenig — wie der Skeptizismus — noch zu viel zutrauen, wie der Dogmatismus es tut, sondern bevor wir in der Wissenschaft, speziell in der Philosophie, etwas als wahr und gewiß annehmen, es nach den negativen und positiven Wahrheitskriterien genau prüfen, ob es auch wirklich begründet ist. Dieser Kritizismus hat einen geflügelten Ausdruck in dem apostolischen Wort gefunden: „Prüfet alles und behaltet das Beste!", d. h. das wahrhaft Begründete. Darum darf man in der Wissenschaft möglichst wenig als wahr voraussetzen. Man stellt daher die Forderung auf, die Wissenschaft müsse voraussetzungslos sein.

Über diesen Punkt wurde besonders in den letzten Jahren viel gestritten, indem sich auch in dieser Hinsicht zwei Parteien gegenüberstanden. Die einen sprachen entschieden für, die anderen gegen die proklamierte Voraussetzungslosigkeit der Wissenschaft. Wer hat nun recht? Ich sage: sie haben beide recht und beide unrecht. Inwiefern? Unrecht haben sie, wenn sie ihre Behauptungen im absoluten Sinne stellen; recht haben beide, wenn man sie relativ nimmt. Die Wahrheit liegt also auch hier in der verbindenden Mitte. Eine absolute, d. h. eine vollständige Voraussetzungslosigkeit der Wissenschaft gibt es nicht, hat es nicht gegeben und wird es nicht geben; denn jede Wissenschaft muß wenigstens die Gültigkeit der logischen Grundgesetze und die Möglichkeit der Erkenntnis seitens des Menschen voraussetzen. Sonst kann keiner auch nur einen Schritt machen. Aber richtig ist es, daß jede Wissenschaft darauf sehen muß, so wenig als möglich vorauszusetzen, wenn sie nicht Gefahr laufen will, Irrlichtern nachzugehen. Darum muß die berechtigte Forderung heißen: die Wissenschaft muß möglichst voraussetzungslos sein. Denn wie

vieles wurde schon und wird in der Wissenschaft, besonders in der Philosophie, einfach frischweg behauptet und daraus schwerwiegende Folgerungen gezogen, ohne auch nur einen Schatten von Beweis für die Wahrheit des Behaupteten vorzubringen. In dieser Beziehung war z. B. Nietzsche ein Großmeister, der sogar den Grundsatz aussprach: „Eine Behauptung wirkt stärker als ein Argument, wenigstens bei der Mehrzahl der Menschen; denn das Argument weckt Mißtrauen“ [1]). Das mag bei den ungebildeten Massen zutreffen: da kann man oft frischweg alles Mögliche behaupten, wenn es nur ihren Instinkten und Wünschen entspricht, ohne daß Beweise gefordert werden. Aber bei den Gebildeten und insbesondere in der Wissenschaft gilt eine bloße Behauptung so lange wenig oder nichts, als sie nicht begründet wird, vorausgesetzt, daß sie nicht etwas Selbstverständliches enthält.

Ja, sogar bei den selbstverständlichen Wahrheiten ist Vorsicht notwendig. Denn nicht selten hält einer etwas für selbstverständlich, was es gar nicht ist, da auch nur eingelebte Denkgewohnheiten wegen ihrer Geläufigkeit allmählich von vielen als etwas Selbstverständliches betrachtet werden. So war und ist es z. B. bei den meisten neueren Philosophen rücksichtlich des erkenntnistheoretischen Idealismus, von dem ich noch sprechen werde. Diese haben sich mit der Zeit in diese Ansicht so sehr hineingelebt, daß sie dieselbe schließlich für ganz selbstverständlich halten. Einen evidenten Beleg hierfür liefert z. B. der Philosoph J. Volkelt, indem er sagt: „So fest auch der naive Mensch in dem Glauben leben mag, die transsubjektiven Dinge als solche vorzustellen, so bewegt er sich doch immer nur in seinen

[1]) F. Nietzsche, Werke III, 146.

Bewußtseinsprozessen, die er instinktiv auf die Dinge als solche deutet. Nach Locke, Berkeley, Hume, Kant, Schopenhauer[1]) sollte es nicht mehr nötig sein, auf das Aussprechen dieser selbstverständlichen Wahrheit besondere Mühe zu verwenden"[2]). Demnach hält Volkelt die Ansicht, daß die Gegenstände der äußeren Wahrnehmung an sich nur subjektive Vorstellungen unseres Bewußtseins seien, für eine ganz „selbstverständliche Wahrheit". Aber wie kommt es doch, daß weitaus die meisten Menschen, ja fast alle, mit Ausnahme des verhältnismäßig kleinen Häufleins von Idealisten, diese „selbstverständliche Wahrheit" durchaus nicht einsehen, sondern von dem geraden Gegenteil fest überzeugt sind? Antwort: es ist das einfach gar keine selbstverständliche Wahrheit, sondern nur eine subjektive Denkgewohnheit von manchen Philosophen, welche, wie ich später klar zeigen werde, auf einem falschen Schluß oder auf einer unberechtigten Vermischung beruht. Viele meinen, recht kritisch zu verfahren, tun es aber in der Tat nicht, indem sie nicht genau unterscheiden, sondern das Verschiedene als identisch betrachten und behandeln. Darum haben schon die Alten mit vollem Recht gesagt: Qui bene distinguit, bene docet. Ja, auf dem genauen Unterscheiden des Verschiedenen beruht wesentlich der echte Kritizismus[3]).

---

[1]) Vgl. auch Otto Liebmann, Kant und die Epigonen. Stuttgart 1865. S. 43. — Zur Analysis der Wirklichkeit. 2. Aufl. Straßburg 1880. S. 28, 38. — Ebenso J. J. Baumann, Philosophie als Orientierung über die Welt. S. 75 ff.

[2]) J. Volkelt, Erfahrung und Denken. Hamburg und Leipzig 1886. S. 59 f.

[3]) Dieser echte Kritizismus fehlt nicht selten, auch selbst bei solchen, die sich das Kritisieren anderer zum besonderen Beruf erkoren haben: ich meine, bei gar manchen Rezensenten, welche sich aber trotzdem auf

Auch bei der Beantwortung der Frage nach dem Zweck der Erkenntnis wurden zwei entgegengesetzte Ansichten geltend

---

den hohen Richterstuhl setzen und gleichsam ex cathedra sprechen, obschon sie selbst oft noch gar nichts oder nur weniges in der Literatur geleistet haben. Dieselben sind oft mehr Kritikaster als Kritiker; sie erfassen nicht das Wesentliche, den Kern, das Spezifische eines Buches, nicht einmal die besondere Aufgabe, die sich der Autor darin gesetzt hat, und werden deshalb in ihrem Urteile schief und ungerecht.

So hat z. B. E. Traumann (Heidelberg) bei der Beurteilung meines letzten Buches über Goethe in der „Frankfurter Zeitung" (5. Nov. 1905) nicht einmal zwischen der Charakteristik der Persönlichkeit und der ihrer einzelnen Werke zu unterscheiden vermocht, obschon in meiner betreffenden Schrift doch alles darauf hinweist, daß ich nicht die letzteren, sondern die erstere besprechen wollte. Und was seine Bemerkung betrifft, daß ich nicht wissenschaftlich verfahren habe, weil ich zwei Zitate nicht aus der ersten, sondern aus zweiter Quelle genommen, so ist das einfach lächerlich; denn die Hauptsache ist doch, daß die Zitate wahr sind, und daß sind sie in meinem Falle. — Ebenso lächerlich ist beispielsweise auch die weitere kritische Äußerung Traumanns: „Wie tiefgründig sind seine Bemerkungen über Goethes Verhältnis zu Spinoza: Er (Goethe) war für Spinoza nur deshalb eingenommen, weil er auf sein Gemüt einen heilsamen Einfluß übte." Als ob die einfache Konstatierung dieser Tatsache etwas „Tiefgründiges" sein sollte! Wahrlich, eine derartige Kritik ist weder tiefgründig noch tiefsinnig, sondern unsinnig! — Ja, sie ist noch mehr: sie ist geradezu unmoralisch, da sie absichtlich das Urteil der Leser über einen Verfasser irrezuführen sucht. Wieso? Denn hätte der Rezensent meinen oben zitierten Satz in seiner Besprechung nicht in der Mitte abgebrochen, sondern, wie es seine Schuldigkeit gewesen wäre, ganz mitgeteilt, dann hätte jeder sicher ersehen, daß mein bezügliches Urteil vollständig richtig ist, da es Goethe selbst von sich aussagte.

Ferner, wie höchst einseitig und deshalb borniert ist schon die Überschrift der Besprechung Traumanns: „Der katholische Goethe"! Als ob ich den Dichterfürsten nur nach dieser einen Seite, d. h. in seinem Verhältnis zum Katholizismus, behandelt hätte, während

gemacht. Die einen behaupten: ihr Zweck sei ein theoretischer, die anderen sagen: er sei praktischer Art. Den ersteren zufolge soll durch die Erkenntnis der Wissenstrieb des Menschen befriedigt werden, nach den anderen soll die Erkenntnis dem Willen und seiner Betätigung dienen zur Nutzbarmachung und Beherrschung der Natur und zur

---

ich doch ganz im Gegenteil ihn gerade nach seiner Vielseitigkeit und Universalität dargestellt habe.

Weiter, wie eng und beschränkt ist auch der Gesichtspunkt, unter dem Traumann mein Buch betrachtet und behandelt, indem er stets vom Standpunkte des speziellen Goetheforschers es bespricht, während es doch für alle Gebildete geschrieben ist, und diesem allgemeinen Zweck entsprechend auch sein Inhalt und seine Form bestimmt werden mußte. Das alles hat der Rezensent nicht beachtet und ist deshalb ein schlechter Kritiker geworden. Doch nicht nur wegen dieser intellektuellen Mängel ist er es, sondern auch insbesondere infolge seiner Leidenschaftlichkeit, die offenbar aus antireligiösem oder doch wenigstens aus antichristlichem Sinne entspringt. Denn es leuchtet aus fast jeder Zeile der Besprechung eine auffallende Gehässigkeit, ja geradezu ein blinder Fanatismus hervor, der eher pöbelhaft als wissenschaftlich erscheint und deshalb sich selbst richtet. Auf ein solch niedriges Niveau plebejischer Manier möchte ich nicht herabsteigen.

Von ähnlichem Fanatismus wie Traumann ist ein anderer Kritiker, C. Fey, erfüllt, der seine einseitigen, beschränkten Ansichten und Auffassungen gerne in der Literarischen Rundschau für das evangelische Deutschland niederlegt und nicht imstande ist, wenigstens einen katholischen Autor objektiv zu würdigen. Diese merkwürdige Impotenz findet sich übrigens auch bei anderen Schriftstellern sehr häufig und zeugt von großer Einseitigkeit des Geistes und eingerosteten Vorurteilen. Kommt es doch erfahrungsgemäß sehr selten vor, daß ein katholischer Autor von nichtkatholischen Gelehrten wirklich unbefangen und objektiv beurteilt wird. Ja, viele von dieser Seite sind so entsetzlich engbrüstig, daß sie sich scheuen, das Buch eines katholischen Verfassers, selbst wenn es gar keine religiösen Dinge behandelt, auch nur zu lesen! — —

vernünftigen Lebensführung. Die erstere Ansicht heißt man den **Intellektualismus**, die zweite **Voluntarismus.**

Hier haben wir wieder zwei sich gegenüberstehende einseitige Auffassungen. Welche ist die wahre? — Antwort: beide sind wahr und beide falsch. Falsch sind sie, wenn man sie — wie ihre Vertreter es tun — in absoluter Weise einseitig geltend macht; wahr sind sie, wenn man jeder von ihnen nur eine relative Berechtigung zukommen läßt. So ist der Intellektualismus im Recht, wenn er behauptet, daß die Erkenntnis einen theoretischen Zweck habe, indem durch sie die Bedürfnisse unserer Vernunft befriedigt werden. Ja, unsere Erkenntnis strebt von Natur nach Wahrheit, sie ist wissensdürstig und wissenshungrig. Deshalb sagt Goethe im „Faust“:

Daß wir nichts wissen können,
Will mir schier das Herz verbrennen.

Freilich ist dieser Erkenntnis- oder Wissenstrieb bei den einzelnen Menschen sowohl dem Grade als der Art nach außerordentlich verschieden. Auch hier herrscht die größte Mannigfaltigkeit. Die einen haben für dieses ein lebhaftes Interesse und geben sich viele Mühe, es zu erforschen, die anderen für jenes, während alles übrige sie gleichgültig und kalt läßt. Daher die verschiedenen intellektuellen Bestrebungen. Dieselben beruhen auf verschiedenen Naturanlagen, und von diesen hängt die Geistesgröße ab. Je reicher und vielseitiger nämlich unsere intellektuellen Bedürfnisse sind und je mehr wir dieselben durch den Umfang und die Tiefe unserer wissenschaftlichen Erkenntnis befriedigen, desto größer ist unser Geist. Wer sich dagegen nur mit wenigem hausgebackenen Wissen begnügt, wie es die gewöhnlichen Leute meistens machen, oder nur einem Spezialfach sich immer hingibt und dieses mit Bienenfleiß bearbeitet,

der mag wohl etwas Tüchtiges darin leisten, aber trotzdem ist sein Geist eng und beschränkt und wird einseitig, wenn er sich nicht auch um allgemeinere, große prinzipielle Fragen kümmert, sondern jahrein, jahraus nur in der Tretmühle seiner Spezialwissenschaft sich bewegt. Deshalb muß jeder Spezialist, wenn er nicht einseitig werden will, über den Bereich seines Spezialstudiums von Zeit zu Zeit hinausgehen und sich auch in den großen Fragen des Daseins und Lebens, die eben in der Philosophie vornehmlich behandelt werden, orientieren. Dadurch erhält der Geist auch eine gewisse Elastizität und Spannkraft und schrumpft nicht zu einer Mumie ein.

Indes, wenn auch unsere Erkenntnisse zunächst den erwähnten theoretischen Zweck haben, dem Verstande zu dienen und dessen Wissenstrieb zu befriedigen, so ist doch derselbe nicht ihr einziger und höchster Zweck, sondern dieser ist der praktische: sie sollen auch dem Willen dienen und ihm in seinen Bestrebungen eine Leuchte sein, damit er in denselben nicht fehlgreift. Insofern hat auch der Voluntarismus recht. Denn die bloß theoretische Erkenntnis hat nur einen halben Wert, wenn sie nicht auch für die Praxis des Lebens und Handelns etwas leistet. Selbst das reichste Wissen ist ein totes Kapital, wenn es nicht zur Tat wird, oder doch unsere Tätigkeit beeinflußt. Darum sagt Goethe, der doch auf das Wissen so viel gehalten hat, in demselben „Faust" auch das andere Wort:

„Die Tat ist alles!"

Ja, die Tat ist alles: sie ist mehr als das bloße Wissen, sie ist das Höchste, was wir leisten können, und daß sie auch das Beste wird, dazu ist eine richtige und klare Verstandes- und Vernunfterkenntnis notwendig, die unserem Willensdrang die rechten Ziele setzt.

II. Die Erkenntnismittel.

Die weitere Frage, die sich uns aufdrängt, ist nun: Was für Mittel besitzen die Menschen, um zur Erkenntnis des Wirklichen zu gelangen?

Auch bei der Beantwortung dieser Frage wurden bisher zwei einander entgegengesetzte Theorien aufgestellt: der **absolute Empirismus** oder **Positivismus**, dessen erster Begründer eigentlich Hume war und der später von Comte ausgebildet wurde, von dem er auch seinen Namen erhalten hat, und der **absolute Apriorismus**, der besonders von Fichte, Schelling und Hegel geltend gemacht ward. Nach der ersteren Ansicht ist die reine Erfahrung das wahre und einzige Erkenntnismittel, während nach der zweiten das reine Denken als solches betrachtet wird.

Nach der ersteren Auffassung wird uns die Wahrheit und Wirklichkeit einfach durch die Sinne gegeben, nach der zweiten dagegen erzeugt das Denken lediglich aus sich durch gewisse gesetzmäßige, geistige Prozesse die Wahrheit und Wirklichkeit, welche den Inhalt unserer Erkenntnis bildet.

Welche von beiden Theorien hat nun recht? Darauf erwidere ich: weder die eine noch die andere hat ganz recht, aber auch keine der beiden ist ganz falsch. Denn was zunächst das letztere betrifft, so ist es wahr, daß die Erfahrung oder die Wahrnehmung notwendig ist zur Gewinnung von realer Erkenntnis, aber nicht minder notwendig ist zu diesem Zweck auch das Denken. Denn durch die reine Erfahrung ohne das Denken gelangen wir zu keiner Erkenntnis, indem die reine Erfahrung uns nur das Material zu derselben liefert, aber nicht die Erkenntnis selbst oder die vernünftige Einsicht in das Gegebene.

Doch auch umgekehrt gewinnen wir durch das reine

Denken gleichfalls keine sichere Erkenntnis des Wirklichen, da wir außerstande sind, das letztere durch unsere bloße Denktätigkeit zu produzieren. Ja, wären wir absolute Wesen und besäßen wir infolgedessen eine absolute, d. h. schöpferische Denktätigkeit, dann könnten wir auch lediglich aus uns selbst den Erkenntnisinhalt oder die Wahrheit produzieren und brauchten ihn nicht durch Erfahrung von anderer Seite zu empfangen. Da wir aber tatsächlich nur relative oder bedingte, abhängige Wesen sind, so ist natürlich auch unsere Erkenntnis eine relative, bedingte und bedarf, um zu einem realen Wahrheitsinhalt zu gelangen, der Erfahrung. Denn unser Denken ist nicht schöpferisch, sondern nur gestaltend; es kann nur das ihm durch die Erfahrung gebotene Realitätsmaterial bearbeiten, indem es an demselben Vergleiche anstellt, von ihm abstrahiert, in ihm kombiniert, es systematisch ordnet und aus ihm nach dem Kausalitätsprinzip schließt. Die reine Erfahrung ohne das Denken ist geistlos, das reine Denken ohne die Erfahrung inhalts- und realitätslos.

Deshalb gehören zur realen Erkenntnis beide, Erfahrung und Denken, zusammen[1]). Die ganze Wahrheit in unserer Frage liegt also weder auf Seite des reinen

[1]) Darum gehören auch zur vollen Erfassung der Gesamtwirklichkeit die Erfahrungs- oder Einzelwissenschaften — von manchen auch kurzweg „Wissenschaft" genannt — und die Philosophie zusammen. Denn „die Wissenschaft ohne Philosophie ist wie ein blinder Mensch. Und die Philosophie ohne Wissenschaft ist wie ein Mensch ohne Arme und Beine. Philosophie und Wissenschaft müssen sich ergänzen wie Mann und Weib. Die Philosophie ist der Mann, die Wissenschaft ist im universellen Wahrheitserkennen das schwache Weib. Letzteres muß sich vom Manne führen und dirigieren lassen." Wahrheit und Irrtum in der materialistischen Weltanschauung. Von einem Selbstdenker. 2. Aufl. Berlin, G. J. Müller. 1906. S. 10.

Empirismus oder Positivismus noch auf der des reinen Apriorismus, sondern in der beide Theorien harmonisch miteinander verbindenden Mitte.

Indessen auch insofern sind diese beiden Theorien mangelhaft, weil bei ihnen ein wichtiges Erkenntnismittel fehlt, nämlich der Glaube. Ja, dieser ist sogar das zeitlich erste Erkenntnismittel. Darum wollen wir es auch an erster Stelle behandeln.

1. Der Glaube.

Zunächst ist dessen Begriff festzustellen; denn wie bei so vielen anderen Ausdrücken wird leider auch dieses Wort nicht eindeutig, sondern in verschiedenem Sinne gebraucht, infolgedessen Verworrenheit im Denken und Sprechen, unnötiges Mißverständnis und Streit entsteht. Darum stelle ich zunächst die Frage: was heißt glauben?

Glauben ist im allgemeinen das Fürwahrhalten einer Sache, die wir nicht selber wahrgenommen und auch nicht auf Grund von Wahrnehmungen durch das logische Denken mit Notwendigkeit erschlossen haben, sondern infolge sonstiger Gründe annehmen: sei es wegen der Aussage eines anderen, sei es aus inneren, nicht mit dem Glaubensgegenstande ursächlich zusammenhängenden Motiven. Im ersteren Falle heißt man ihn Autoritätsglaube, im zweiten Vernunft- oder, besser gesagt, Gemütsglaube. Der Autoritätsglaube beruht auf äußeren, der Vernunft- und Gemütsglaube auf inneren Gründen. Denn die Personen, die uns als Zeugen für die Wahrheit einer Sache gelten und somit für uns Autoritäten sind, sind uns etwas Äußerliches, während die Gemütsbedürfnisse, die uns gleichfalls zum Glauben bewegen können, uns selbst innewohnen.

Glaubt man zuviel, so nennt man es Aberglaube

oder richtiger: Überglaube, weil man über das rechte Maß hinaus glaubt; glaubt man dagegen zu wenig oder gar nichts, so ist es Unglaube; glaubt man etwas Falsches, so heißt es Irrglaube.

Der konträre Gegensatz vom Glauben ist das Wissen. Das letztere ist das Fürwahrhalten einer Sache, die man entweder durch die Sinne oder durch die Vernunft mit Sicherheit erfaßt hat.

Es fragt sich nun: In welchem Verhältnis steht der Glaube zur Erkenntnis?

Auch bei der Beantwortung dieser Frage traten zwei entgegengesetzte Anschauungen hervor: die einen nämlich behaupten, der Glaube sei die einzige oder doch wenigstens die hauptsächliche Quelle der Erkenntnis, insbesondere hinsichtlich der religiösen und überhaupt höheren Erkenntnis. So der **Traditionalismus** eines Lamennais, Bonald, Bautain, Bonnetty u. a. Nach der Ansicht dieser haben die Menschen ursprünglich bei ihrer Erschaffung von Gott mit der Sprache auch die religiös-sittlichen Ideen und überhaupt die Begriffe empfangen, welche dann durch fortgesetzte Tradition in der Menschheit von einem Geschlecht auf das andere vererbt und nach der Völker- und Sprachenscheidung durch die Verschiedenheit der Nationen modifiziert worden seien. Folglich beruhe alle geistige Bildung der Menschen und ihre Erkenntnis mehr oder minder auf der Überlieferung, welche durch Erziehung und Unterricht, sowie durch die Lektüre der literarischen Werke den einzelnen übermittelt und von diesen im Glauben angenommen würden. Der Glaube sei also das erste, wichtigste und hauptsächlichste Erkenntnismittel für die Menschen.

Dieser Theorie steht als gerader Gegensatz der **Rationalismus** gegenüber, welcher den Glauben als Erkenntnis-

mittel nicht, sondern lediglich die Vernunft oder das Wissen anerkennt. Der Glaube ist den Rationalisten nichts, das Wissen und die Wissenschaft dagegen alles. Diese Denkweise findet sich heutzutage sehr häufig, besonders bei den Gebildeten und Gelehrten, denen die Wissenschaft oft die höchste Göttin ist, der sie huldigen, während sie den Glauben tief verachten und höchstens nur dem gewöhnlichen Volke überlassen.

Welche von diesen beiden extremen Ansichten hat nun recht?

Darauf bemerke ich: keine hat ganz recht, und keine ist ganz falsch, sondern die Wahrheit liegt auch hier in der verbindenden rechten Mitte oder in der höheren Einheit beider. Wieso?

Die Vertreter des Glaubens oder die Traditionalisten haben recht, wenn sie betonen, daß ein sehr großer Teil unserer Erkenntnisse auf der Überlieferung aus der Vorzeit beruhe, und daß wir der Vergangenheit ein reiches geistiges Erbe verdanken. So haben wir z. B. von den Ariern die Sprache, von den Ägyptern die Schrift, von den Babyloniern die Zeiteinteilung, von den Arabern die Ziffern, von den Griechen die Philosophie und die Kunst, von den Römern die Rechtswissenschaft und die Politik oder das Staatswesen, von den Juden den Monotheismus, von der Kirche das Christentum, vom Mittelalter die Theologie oder die wissenschaftliche Behandlung der christlichen Religion usw. Aber um das geistige Erbe zu besitzen, müssen wir es uns erwerben. Und dieses Erwerben ist kein bloßes Empfangen und einfaches Übernehmen, kein bloßes Glauben an das Ererbte, sondern es verlangt auch geistige Selbsttätigkeit, wenn das Überkommene zu unserem wirklichen geistigen Eigentum werden soll. Deshalb genügte der bloße Glaube oder das einfache Hinnehmen des Überlieferten nicht, sondern

es war und ist zur Fortpflanzung der Kultur auch selbständige Verstandesarbeit nötig.

Außerdem ist zu beachten, daß die Menschheit bei dem aus der Vorzeit überkommenen und übernommenen Erkenntnisschatz keineswegs stehen geblieben, sondern im Laufe der Jahrhunderte und besonders in der Neuzeit ganz gewaltige Fortschritte gemacht hat, daß sie nicht nur immer das Altüberlieferte reproduzierte, sondern auch neue Gedanken, neue Ideen, neue Theorien produziert hat. Das konnte sie nicht mittels des bloßen Glaubens, sondern dazu gehörte energische, eigene Verstandestätigkeit, und insofern hat auch der Rationalismus recht, indem er den Verstand (ratio) als das Hauptmittel unserer Erkenntnis hervorhebt und das Wissen und die Wissenschaft hochpreist. Denn das Wissen und die Wissenschaften sind in den letzten Jahrhunderten ganz bedeutend gewachsen und haben herrliche Triumphe gefeiert, nicht nur in theoretischer, sondern auch in praktischer Beziehung.

Doch auch der Rationalismus geht zu weit, wenn er vor lauter Verstandeskultur und Wissenschaftsbegeisterung den Glauben als Erkenntnismittel ganz und gar verwirft. Denn da der Mensch und der Menschengeist von Natur aus beschränkt ist und darum unmöglich alle Schranken der Erkenntnis beseitigen kann, so vermag er auch nicht, selbst mit Anstrengung all seiner Kräfte, alle Tatsachen und alle Wahrheiten durch das Mittel des Wissens zu erreichen, sondern er muß sich bei sehr vielen, wenn er sie erkennen will, mit dem bloßen Glauben begnügen und sich nolens volens dieses Mittels bedienen. Das ist bei all den Dingen der Fall, die der einzelne weder sinnlich noch geistig wahrnehmen und auch nicht auf Grund seiner Wahrnehmungen mittels des Kausalitätsgesetzes durch logisches Denken mit

Sicherheit erschließen kann, mögen diese Dinge natürlicher oder übernatürlicher Art sein. Und solcher Dinge gibt es nachweisbar eine ganze Menge, für den einen mehr, für den anderen weniger. Dahin gehören vor allem weitaus die meisten von der Geschichte überlieferten Tatsachen; denn wie wenige geschichtliche Ereignisse haben wir selbst erlebt und wie wenige historische Persönlichkeiten selbst gesehen! Ferner gehören hierher weitaus die meisten geographischen Dinge; denn auch von diesen haben wir die wenigsten mit eigenen Augen geschaut. Wollen wir sie aber doch erkennen, dann bleibt uns kein anderes Mittel übrig als der Glaube.

Ja, selbst unsere wichtigsten Lebensbeziehungen beruhen nur auf dem Glauben; denn daß z. B. diese bestimmten Persönlichkeiten wirklich unsere Eltern sind, weiß jeder von uns lediglich durch den Glauben. Und auch sogar die Wissenschaften kommen ohne Glaube nicht aus; denn alle gehen von bestimmten Voraussetzungen aus, die sie nicht beweisen können, sondern nur gläubig annehmen. Ja, das Wissen und die Erkenntnis überhaupt fußen auf dem Glauben ihrer Möglichkeit; denn die allgemeine Möglichkeit des Wissens und der Erkenntnis läßt sich nicht beweisen, ohne in einen circulus vitiosus zu geraten, noch weniger aber deren Unmöglichkeit. Es beruht also unser Wissen auf dem Glauben, nämlich auf dem Glauben, daß wir imstande sind, zum Wissen zu gelangen, und unser Glaube strebt deshalb nach dem Wissen.

Man kann sonach mit Fug und Recht sagen, daß es in der Tat keinen Menschen, sei er gelehrt oder ungelehrt, in der Welt gibt, der keinen Glauben besäße. Und wenn auch so manche im Übermut behaupten, sie glauben gar nichts, so kann man ruhig annehmen und ihnen leicht nach-

weisen, daß sie nicht wissen, was sie sagen. Mit bloßem Wissen ohne Glauben kommen wir in der Welt nicht aus, da, wie oben bemerkt wurde, selbst unsere wichtigsten Lebensverhältnisse auf dem Glauben fußen. Auch entspricht das bloße Wissen weder der Natur der Dinge, indem wir dieselben durchaus nicht alle, sei es sinnlich oder geistig, wahrnehmen können, noch entspricht es unserer eigenen Natur, da wir nicht bloße Verstandes- oder Wissensmenschen sind, sondern auch sittlichen Willen und Gemüt haben. Der bloße Verstandes- oder Wissensmensch ist nur ein fragmentarischer oder Teilmensch. Der ganze Mensch ist auch ein Willens- und Gemütsmensch und bedarf als solcher des Glaubens.

Der Glaube ist daher eine notwendige Ergänzung des Wissens. So hat ihn auch Goethe gefaßt, indem er sprach: „Wo das Wissen genügt, bedürfen wir des Glaubens nicht, wo aber das Wissen seine Kraft nicht bewährt oder ungenügend erscheint, sollen wir auch dem Glauben seine Rechte nicht streitig machen. Sobald man nur von dem Grundsatz ausgeht, daß Wissen und Glauben nicht dazu da sind, um einander aufzuheben, sondern um einander zu ergänzen, so wird schon überall das Rechte ausgemittelt werden“ [1]). Das ist eine ganz richtige Auffassung. Der Glaube war sonach Goethe eine Ergänzung des mangelhaften Wissens und darum von hohem Werte. Ja, Wissen und Glauben können recht wohl in einer Person harmonisch vereinigt sein, und wenn ist dies der Fall? Wenn der Glaubensinhalt der Vernunft nicht widerspricht, sondern vielmehr von ihr gefordert wird. Beides ist dann gegeben,

[1]) J. Falk, Goethe aus näherem persönlichen Umgang dargestellt. Leipzig 1832. S. 64. Vgl. mein Buch: Goethes Lebens- und Charakterbild. Mit 8 Abbild. Leipzig 1905. Verlag v. H. Schmidt und C. Günther. S. 96.

wenn der Glaubensinhalt mit den allgemeinen Gesetzen der Vernunft oder des logischen Denkens übereinstimmt und zugleich auf einem vernünftigen Grunde ruht. Wenn diese beiden Voraussetzungen vorhanden sind, ist jeder Glaube, mag er Autoritäts- oder Gemütsglaube, mag er weltlicher oder religiöser Glaube sein, vernünftig und gerechtfertigt[1]).

Folglich ist der extreme Rationalismus, der den Glauben als Erkenntnismittel verwirft und nur das Wissen gelten läßt, ebenso verfehlt als der Traditionalismus, der dem Glauben zu viel zuschreibt und das Wissen herabsetzt. Die Traditionalisten fassen den Menschengeist nur von der einen Seite auf: als passiv oder empfangend. Denn durch die Aufnahme der Tradition oder durch den Glauben empfängt man einen Inhalt. Sie sind also einseitig. Ebenso einseitig sind aber auch die Rationalisten oder Szientivisten, nur in der entgegengesetzten Richtung, da sie gleichfalls den Menschengeist nur von einer Seite auffassen, nämlich als aktiv oder gebend, nur als Verstand.

Unser Geist aber ist beides: er ist Weib und Mann, er ist passiv oder empfangend und aktiv oder gebend. Freilich bei den verschiedenen Menschen in sehr verschiedenem Maße. Die einen besitzen mehr einen weiblichen oder passiven Geist — das ist die größere Mehrzahl. Gibt es doch sehr viele, auch unter den Gebildeten, die jahrein, jahraus nicht einen einzigen selbständigen Gedanken fassen, sondern immer nur von den Gedanken anderer leben und diese reproduzieren. — Andere dagegen haben mehr einen männlichen, selbsttätigen und neue Gedanken erzeugenden Geist:

[1]) Verkehrt dagegen ist jener Glaube, der entweder mit sich selbst, oder mit den logischen Denkgesetzen, oder mit sicheren Erfahrungstatsachen in unlösbarem Widerspruche steht. Das sind die drei Falschheitskriterien des Glaubens.

das sind die hervorragenden, die großen, die genialen Geister. Doch selbst auch diese zehren von der Tradition, lernen vieles von anderen, wie z. B. Goethe ganz offen von sich selbst bezeugt hat, und bedürfen deshalb des Glaubens.

Wissen und Glauben gehören sonach zusammen. Wo das Wissen aufhört, da fängt der Glaube an, wenn ein vernünftiger Beweggrund dazu vorhanden ist. Wie der Mensch zwei materielle Füße hat, um in der Körperwelt fortzuschreiten, so hat er auch gleichsam zwei geistige Füße, um auf dem intellektuellen Gebiete vorwärts zu kommen: Glauben und Wissen.

Der Glaube ist der Anfang, die unterste Stufe der Erkenntnis und strebt deshalb weiter nach dem Wissen. Darum hat Anselm von Canterbury gesagt: credo ut intelligam, „ich glaube, um einzusehen." Abälard aber bemerkte dagegen: intelligo ut credam, „ich sehe ein, um zu glauben." Es zeigen sich also auch hier wieder zwei gegensätzliche Standpunkte.

Und ich sage: credo, quia non intelligo, „ich glaube, weil ich nicht einsehe." Wer hat nun von uns dreien recht? Antwort: wir alle drei, jeder in seiner Weise. So hat Abälard recht, wenn er sagt: intelligo ut credam, „ich sehe ein, um zu glauben." Denn wer keinen einseitigen, beschränkten, sondern einen allseitigen, viel umfassenden Geist und eine dementsprechende Erkenntnis hat, der sieht auch ein, daß wir mit dem Wissen nicht ausreichen, sondern daß der Glaube zur Ergänzung unseres Wissens notwendig ist.

Darum habe aber auch ich recht, indem ich sage: credo, quia non intelligo, „ich glaube, weil ich nicht einsehe". Denn wenn wir alles einsehen, wenn wir alles wissen könnten, brauchten wir nicht zu glauben.

Aber auch der heilige Anselm hat recht mit seinem Spruch: credo ut intelligam, „ich glaube, um einzusehen"; denn in der Tat soll der Glaube zur Einsicht, zum Wissen führen, wie auch der Apostel Paulus sagt: „Der Glaube geht über ins Schauen." Folglich ist er nur etwas Provisorisches, etwas mit der Zeit Vorübergehendes; das Schauen oder das unmittelbare Wissen ist das definitive Endziel und zugleich das Mittel zur Verifikation oder zur Bestätigung der Wahrheit des Geglaubten. Denn wenn wir das, was wir bisher nur geglaubt haben, weil wir es nicht selber schauen konnten, auf einmal persönlich mit den Augen oder mit sonst einem Sinne wahrnehmen, so hat sich unser Glaube bewahrheitet. Und da dieses tatsächlich sehr oft der Fall ist, so ist diese Erfahrung für uns ein sicherer Beweis, daß der Glaube ein wirkliches Erkenntnismittel der Wahrheit ist. Aber durchaus nicht das einzige, sondern das zweite und wichtigere ist die Sinneswahrnehmung, und von dieser will ich nun handeln.

2. Die Sinneswahrnehmung.

Die Sinneswahrnehmung, auch äußere Erfahrung genannt, ist die Erfassung der Gegenstände mittels der Sinne und gilt gemeinhin als das Mittel der Erkenntnis der äußeren uns erscheinenden Wirklichkeit oder des Körperlichen. Es fragt sich aber, ob wir durch die Sinneswahrnehmung auch in der Tat die äußere Wirklichkeit oder das Körperliche derselben zu erkennen vermögen und wie das möglich sei.

Auch bei der Beantwortung dieser erkenntnistheoretischen Hauptfrage sind zwei einander entgegengesetzte Ansichten zutage getreten: der **extreme Realismus** und der **extreme Idealismus.**

Der erstere lehrt, daß „wir die Dinge genau so wahrnehmen, wie sie sind, und dasjenige, was wir wahrnehmen, ist außer uns objektiv wirklich." So z. B. T. Pesch[1]), welcher auch die Behauptung aufstellt: Ding an sich und Wahrnehmungsobjekt gelten nicht bloß als inhaltlich gleich, sondern auch für numerisch identisch, für ein und dasselbe"[2]). Das ist kurz und bündig der Standpunkt des extremen Realismus.

Diesem steht der extreme Idealismus gegenüber, demzufolge wir keineswegs imstande sind, die Dinge an sich wahrzunehmen, da dieselben nicht in unser Bewußtsein hereinspazieren und unser Bewußtsein nicht zu ihnen hinausspazieren kann, sondern was wir sinnlich wahrnehmen, sind nur unsere „Vorstellungen" oder „Ideen", wie nicht wenige sagen. So vor allem der erste Hauptvertreter dieser Theorie: Berkeley, der seine diesbezügliche Erörterung folgendermaßen beginnt: „Jedem, der einen Blick auf die Gegenstände der menschlichen Erkenntnis wirft, leuchtet ein, daß dieselben teils den Sinnen gegenwärtig eingeprägte Ideen sind, teils Ideen, welche durch ein Aufmerken auf das, was die Seele leidet und tut, gewonnen werden, teils endlich Ideen, welche mittels des Gedächtnisses und der Einbildungskraft durch Zusammensetzung, Teilung oder einfache Vergegenwärtigung der ursprünglich in einer der beiden vorhin angegebenen Weisen empfangenen Ideen gebildet werden. Durch den Gesichtssinn erhalte ich Licht- und Farbenideen in ihren verschiedenen Abstufungen und qualitativen Modi-

---

[1]) T. Pesch, Das Weltphänomen. Eine erkenntnistheoretische Studie zur Säkularfeier von Kants Kritik der reinen Vernunft. Freiburg i. Br. Herder 1881. S. 42.

[2]) Ebenda S. 76.

fikationen .... Gruppen von Ideen bilden z. B. einen Stein, einen Baum, ein Buch und ähnliche sinnliche Dinge" [1]).

Demgemäß sind die von uns äußerlich wahrgenommenen Gegenstände nichts anderes als „Ideen" oder bloße Vorstellungsbilder, oder wie die neueren Idealisten sich ausdrücken: „unsere Vorstellungen". So vornehmlich Kant: „Die äußeren Gegenstände sind nichts anderes als bloße Vorstellungen unserer Sinnlichkeit, deren Form der Raum ist, deren wahres Korrelatum aber, das ist das Ding an sich selbst, dadurch gar nicht erkannt wird, noch erkannt werden kann" [2]).

Diese idealistische Ansicht vertreten in der Gegenwart die meisten und namhaftesten Professoren der Philosophie, wie z. B. W. Wundt[3]), Windelband[4]), O. Liebmann[5]), J. Volkelt[6]), J. Baumann[7]), W. Schuppe[8]). Desgleichen nicht wenige Naturforscher der neueren Zeit, besonders Physiologen, wie Helmholtz[9]), Aubert[10]),

[1]) G. Berkeley. Principles of human knowledge; deutsche Ausgabe von F. Überweg, Philos. Bibliothek, Bd. XII. 1869. S. 21.

[2]) Kant, Kritik der reinen Vernunft (Ausgabe von Rosenkranz) S. 40.

[3]) Wundt, Physiolog. Psychologie, 1874. — Logik, 2 Bde. 1880. — Essays, 1884. — System der Philosophie, 1889.

[4]) Windelband, Präludien, 1884.

[5]) O. Liebmann, Zur Analysis der Wirklichkeit, 1880.

[6]) J. Volkelt, Erfahrung und Denken, 1886.

[7]) J. Baumann, Philosophie als Orientierung über die Welt, 1872.

[8]) Schuppe, Erkenntnistheoretische Logik, 1878.

[9]) Helmholtz, Physiologische Optik, 1867. — Die Tatsachen in der Wahrnehmung, 1878.

[10]) Aubert, Physiologie der Netzhaut, 1865.

A. Fick[1]), J. Bernstein[2]), J. Rosenthal[3]), und in der jüngsten Zeit M. Verworn, der statt „Vorstellungen" lieber „Empfindungen" sagt und sich also darüber äußert: „Analysieren wir nur, was wir von der Körperwelt wissen! Das Resultat ist für manchen verblüffend. Ich nehme einen Stein in die Hand. Was weiß ich von ihm? Er ist schwer — das ist eine Empfindung —, er ist kalt — auch eine Empfindung —, er ist schwarz — eine Empfindung —, er hat eine Form — ein Komplex von Empfindungen —, er fällt und bewegt sich — ebenfalls ein Komplex von Empfindungen. Etwas anderes als Empfindungen kenne ich nicht von ihm. Ich kann suchen, so viel ich will, ich finde nur Empfindungen. Kurz, was ich „Stein" nenne, ist nur eine bestimmte Kombination von Empfindungen. Dasselbe gilt für jeden Körper, auch für meinen eigenen, auch für den Körper anderer Menschen. So zeigt sich mir, daß die ganze Körperwelt nur aus Bestandteilen sich aufbaut, die ich als psychische zu bezeichnen gewöhnt bin. Der Gegensatz zwischen Körperwelt und Psyche existiert also in Wirklichkeit gar nicht, denn die gesamte Körperwelt ist nur Inhalt der Psyche"[4]).

So schreibt noch in unseren Tagen ein Naturforscher!

Es stehen also der extreme Realismus und der extreme Idealismus im geraden Gegensatz zueinander.

Welches von diesen beiden Systemen hat nun recht?

---

[1]) A. Fick, Die Welt als Vorstellung, 1870. — Physiologische Optik, 1879. — In Hermanns Handbuch der Physiologie.

[2]) J. Bernstein, Die fünf Sinne des Menschen, 1889.

[3]) J. Rosenthal, Allgemeine Physiologie der Muskeln und Nerven, 1877.

[4]) M. Verworn, Naturwissenschaft und Weltanschauung. Neue Rundschau. Berlin 1904. 6. Heft, S. 644 f.

Antwort: keines hat ganz recht, und keines ist ganz falsch, sondern die Wahrheit liegt auch hier in der rechten Mitte (juste milieu). Beweis!

Der extreme Realismus behauptet, daß wir die äußeren Dinge in ihrem reinen Ansichsein wahrnehmen, d. h. „genau so, wie sie sind." Das ist sicher wenigstens nicht ganz richtig, denn die allgemeine und konstante Erfahrung lehrt, daß unsere Sinneswahrnehmungen vielfach bedingt und deshalb relativ sind, und zwar sind sie oft physikalisch, durchweg physiologisch und psychologisch bedingt, folglich von außer ihnen selbst liegenden Umständen, besonders vom wahrnehmenden Subjekt abhängig. Physikalisch bedingt sind die Gesichts- und Gehörswahrnehmungen durch die räumliche Entfernung von den Wahrnehmungsgegenständen, durch die Beschaffenheit des Lichtes und der atmosphärischen Luft; physiologisch sind sie bedingt durch die Beschaffenheit und den aktuellen Zustand der Sinnesorgane, und psychologisch durch die jeweilige Aufmerksamkeit des Wahrnehmenden.

Infolge dieser mehrfachen Bedingtheiten nehmen die verschiedenen Menschen auch bei normalen Sinnesorganen dieselben Objekte verschieden wahr, und das ist ein schlagender Beweis, daß wir die Dinge nicht in ihrem reinen Ansichsein auffassen. So sehen wir z. B., wie allgemein bekannt ist, mit ganz normalen Augen und unter normalen Verhältnissen den Mond am Himmel als eine verhältnismäßig kleine und flache Scheibe, und doch ist er in Wirklichkeit weder das eine noch das andere. So sehen wir ferner die übrigen Gestirne als kleine, leuchtende Punkte, und doch sind sie in Wahrheit ganz kolossale Körper, sehr viel größer als unsere Erde. So erscheint uns ein viereckiger Turm in der Ferne als rund, und doch ist er es in Wirklichkeit nicht, sondern hat Kanten. Auch sehen wir

ferne Gegenstände in anderen Farben, als sie in der Nähe zeigen. Ein Feuer in finsterer Nacht erscheint uns näher als es tatsächlich ist. Ein mit hellen Farben getünchtes oder tapeziertes Zimmer sieht geräumiger aus als eines mit dunklen Farben. Ein weißes Feld auf schwarzem Grund erscheint uns größer als ein gleich großes schwarzes Feld auf weißem Grund.

Aus all diesen und vielen anderen Erfahrungstatsachen geht hervor, daß das äußerlich Wahrgenommene relativ und nicht rein objektiv ist, d. h. je nach den verschiedenen Bedingungen, unter denen es aufgefaßt wird, zeigt es sich verschieden. Wir nehmen also nicht die Dinge an sich wahr — darin hat Kant und der Idealismus recht — sondern sie nur in ihrer Beziehung zu uns, speziell zu unseren Sinnesorganen, und darum heißen sie Phänomene; denn ohne diese reale Beziehung gibt es keine Sinneswahrnehmung. Darum sagt Goethe richtig: „Die Phänomene sind das, was sie sind, nur für die respektiven Sinne [1])." „Um die Natur zu erkennen, mußte der Mensch sie selbst sein. Was er von der Natur ausspricht, das ist etwas, d. h. es ist etwas Reales, es ist ein Wirkliches, nämlich in bezug auf ihn. Aber was er ausspricht, das ist nicht alles, es ist nicht die ganze Natur, er spricht nicht die Totalität derselben aus. Von den Dingen an sich können wir nichts sagen, eben weil es Dinge an sich, d. h. außer Bezug auf uns und wir auf sie sind" [2]).

---

[1]) Brief an Riemer vom 28. Juni 1829. Näheres über Goethes philosophische Anschauungen in meinem Buche: „Goethes Lebens- und Charakterbild, mit besonderer Rücksicht auf seine Stellung zur christlichen Religion. H. Schmidt und C. Günther. Leipzig 1905.

[2]) Biedermann, Goethes Gespräche. Berlin 1890. Bd. II. S. 180 f.

Das ist sehr wahr und widerlegt den extremen Realismus, der das Gegenteil behauptet.

Ebenso verfehlt ist aber auch der extreme Idealismus, der da lehrt, daß die äußeren Wahrnehmungsgegenstände nichts anderes als unsere „Empfindungen" oder „Vorstellungen", also etwas Subjektives und Psychisches sind, und daß wir durch sie von den objektiven Dingen nichts erkennen. Daß diese, besonders in der neueren Philosophie sehr verbreitete, ja man kann sagen, herrschende Ansicht irrig ist, läßt sich sicher nachweisen und habe ich bereits in meinen beiden erkenntnistheoretischen Werken: „Die Grundfragen der Erkenntnistheorie" [1]) und „Theorie der Gesichtswahrnehmung" [2]) sehr eingehend getan, indem ich darin alle Gründe, welche die Idealisten gegen den Realismus und für ihre Theorie geltend machen, ausführlich prüfte und in ihrer Haltlosigkeit darlegte. Ich will deshalb hier auf alle diese Einzelheiten nicht noch einmal eingehen, sondern nur das Allerwichtigste daraus hervorheben, indem ich diejenigen von meinen Lesern, welche sich näher mit dieser Frage befassen wollen, auf die genannten Werke verweise.

Die Wahrnehmungsobjekte sollen also nach der idealistischen Theorie nichts anderes sein als unsere Vorstellungen und darum etwas rein Subjektives und Psychisches.

Wenn das wahr wäre, dann müßten die äußeren Wahrnehmungsobjekte offenbar auch dieselben wesentlichen Merkmale haben, welche *allen* psychischen oder seelischen Gebilden zukommen. Welches sind nun laut allgemeiner und konstanter innerer Erfahrung diese Merkmale?

---

[1]) Mainz, Kirchheim 1887.

[2]) Ebendaselbst 1891.

Ich erwidere folgendes: 1. nehmen wir alle psychischen oder seelischen Vorgänge und Gebilde nur in unserem Bewußtsein wahr. Wenn ich z. B. das Gefühl einer Freude habe, so ist das unstreitig ein seelischer Zustand. Einen solchen erlebe ich aber nie anders als in meinem Bewußtsein. Und so ergeht es auch sicher jedem anderen Menschen. Dasselbe ist der Fall mit allen Erinnerungs- und Phantasievorstellungen, allen Gedanken, Gemütsbewegungen und allen Willensakten, kurz, mit allem Psychischen;

2. kann dasselbe nur von jedem selbst, der es erlebt, und nicht von einem andern unmittelbar wahrgenommen werden. Wenn ich beispielsweise die Vorstellung von einem Baume in mir habe, kann dieselbe von keinem andern als nur von mir wahrgenommen werden. Und so ist es mit allen Vorstellungen, allen Gedanken, allen Gefühlen und allen Willensakten;

3. entbehrt alles anerkannt Psychische der körperlichen Eigenschaften: es hat keine Ausdehnung, keine Gestalt, keine Farbe, keinen Ton, kein Gewicht, keine Geruchs-, Geschmacks- und Tastqualitäten;

endlich 4. kann man sich an dem wirklich Psychischen auch nicht praktisch betätigen. So kann man sich z. B. auf einen bloß vorgestellten Stuhl nicht setzen, mit einem bloß vorgestellten Messer nicht schneiden, kein bloß vorgestelltes Brot essen, einen bloß vorgestellten Stein nicht bewegen usw.

Diese vier Charakterzüge sind laut Zeugnis der unwiderleglichen allgemeinen und konstanten Erfahrung allem wirklich Psychischen oder Seelischen eigen und deshalb ihm wesentlich.

Wenn wir nun mit demselben die äußeren Wahrnehmungsobjekte vergleichen, so werden wir finden, daß

diese in der genannten vierfachen Hinsicht die gerade entgegengesetzten Eigenschaften an sich tragen. Denn 1. erscheinen uns diese Objekte nie innerlich oder als etwas in unserem Bewußtsein Seiendes, sondern stets äußerlich; 2. können dieselben nicht nur von uns, sondern auch von anderen wahrgenommen werden; 3. kommen ihnen allen körperliche Eigenschaften zu, wie Ausdehnung, Gestalt, Farbe usw., und 4. kann man sich an ihnen praktisch betätigen; denn wenn man sich auf einen bloß vorgestellten Stuhl nicht setzen kann, so doch auf einen äußerlich wahrgenommenen, und wenn man auch mit einem bloß vorgestellten Messer nicht schneiden kann, so doch mit einem äußerlich wahrgenommenen Messer usw.

Aus dem Gesagten geht mit Sicherheit hervor, daß die äußeren Wahrnehmungsobjekte, da sie gerade entgegengesetzte Eigenschaften wie das Psychische haben, unmöglich etwas Psychisches sein können wie etwa Empfindungen, Vorstellungen oder Bewußtseinsinhalte. Sie stehen unserem Bewußtsein gegenüber, sind deshalb Gegenstände desselben, aber sie sind nicht in unserem Bewußtsein, nicht Bewußtseinsinhalte, wie der Idealismus bis auf den heutigen Tag durchweg behauptet. Folglich sind die äußeren Wahrnehmungsobjekte etwas von unserem Bewußtsein Unabhängiges, also etwas Objektives, Reales[1]). Somit ist der Idealismus, der sie für bloße Vorstellungen erklärt, falsch.

Doch da wird man entgegnen: es ist rein unmöglich,

---

[1]) „Real" im erkenntnistheoretischen Sinne ist dasjenige Sein, das keine bloße Vorstellung, kein bloßer Gedanke ist; „objektiv" dasjenige Sein, das nicht zum wahrnehmenden und vorstellenden Subjekt gehört.

daß wir etwas außer uns empfinden und wahrnehmen. Folglich müssen unsere Empfindungen und Wahrnehmungen etwas in uns sein und können nicht etwas Objektiv-Reales bilden.

Darauf erwidere ich: Ja, das Empfinden und Wahrnehmen kann als Akt gewiß nicht außer uns stattfinden; ob aber auch das Objekt oder der Gegenstand der Empfindung und Wahrnehmung nicht außerhalb sein kann, das läßt sich ohne weiteres nicht behaupten. Darin liegt eben der erste Hauptfehler des erkenntnistheoretischen Idealismus, daß er zwischen Empfindungs- bezw. Wahrnehmungsakt und Empfindungs- bezw. Wahrnehmungsgegenstand nicht unterschieden hat und, weil der erstere etwas Subjektives ist, auch den letzteren zu etwas Subjektivem gemacht hat. Nichts zwingt oder berechtigt uns zu der Annahme, daß der Wahrnehmungsgegenstand dem Wahrnehmungsakt immanent sein müsse.

Man ist zu diesem Vorurteile dadurch gekommen — und das ist der zweite Hauptfehler des Idealismus — daß man das Wahrnehmen nach Art der körperlichen Ergreifung einer Sache auffaßte. Das ist jedoch eine ganz falsche Auffassung; denn die Bewußtseinsvorgänge — und das Wahrnehmen ist ein solcher — sind nichts Körperliches, sondern etwas Geistiges und deshalb auch in ihrem Wirken von dem Körperlichen wesentlich verschieden. Darum darf man auch die Sinneswahrnehmung nicht wie eine körperliche Ergreifung eines Gegenstandes betrachten und behandeln. Wenn auch bei der letzteren eine Art Immanenz erforderlich ist, so folgt daraus nicht im geringsten, daß etwas Derartiges auch bei der Wahrnehmung als einem seelischen Akte notwendig ist. Da genügt, daß der Wahrnehmungsakt und das Wahrnehmungsobjekt in einer natur-

gesetzlichen organischen Beziehung oder Verbindung miteinander stehen.

Überhaupt ist die ganze Frage: wie ist äußere Wahrnehmung möglich? schon von vornherein verfehlt. Denn die Begriffe „außen" und „innen", „äußere" und „innere" haben eigentlich nur bei den körperlichen Dingen Geltung, aber nicht beim Geiste und seinem Bewußtsein. Für das letztere gibt es daher von Rechts wegen weder ein Außen noch ein Innen, und es ist deshalb auch eigentlich verkehrt zu fragen: ob wir „außerhalb" unseres Bewußtseins etwas wahrnehmen können, weil es einfach kein „außerhalb" unseres Bewußtseins gibt, ebenso wenig wie ein „innerhalb". Darum ist es auch eigentlich unrichtig, von einer äußeren und inneren Wahrnehmung zu sprechen; denn die Wahrnehmung ist in letzter Instanz ein Bewußtseinsakt und darum als solcher weder äußerlich noch innerlich. Es gibt für uns ein Äußeres und Inneres nur mit Rücksicht auf unseren Körper und die anderen Körper, aber nicht mit Rücksicht auf unser Bewußtsein. Bei dem letzteren handelt es sich in Wahrheit nur um seine *eigenen* Zustände und Akte, und um das, was nicht sein eigen, sondern ihm an sich fremd und darum „Objekt" oder „Gegenstand" für es ist. Dieser ist für das Bewußtsein weder äußerlich noch innerlich, sondern einfach etwas, auf das es sich zwecks seiner Erkenntnis *bezieht*.

Hier zeigt sich eine merkwürdige Ironie des Schicksals. Wieso? Die erkenntnistheoretischen Idealisten nämlich sind im Grunde nur deshalb Idealisten, weil sie hier *Materialisten* sind, d. h. weil sie die Sinneswahrnehmung zu materiell oder körperlich auffassen und sie deshalb nicht erklären können, während umgekehrt die erkenntnistheoretischen Realisten nur deshalb Realisten sind, weil sie eigentlich hier

Idealisten sind, d. h. weil sie die in Rede stehende Sache nicht so grob, sondern geistig auffassen, wie sie in Wahrheit aufzufassen ist.

Die Gegenstände unserer Sinneswahrnehmung sind also dem oben Gesagten zufolge etwas Objektiv-Reales und darum von unserem Bewußtsein unabhängig. Aber abhängig sind sie in gewisser Beziehung, wie wir bereits gesehen haben, doch vom wahrnehmenden Subjekt, nämlich von dessen Sinnesorganen. Denn je nach deren Beschaffenheit und aktuellem Zustande sind sie bei den verschiedenen Menschen verschieden, und *insofern tragen sie auch einen subjektiven Charakter an sich*. Das ist das Wahrheitsmoment des Idealismus. Dieser hat daher recht, wenn er sagt, daß wir die äußeren Dinge nicht in ihrem reinen Ansichsein oder in ihrer reinen Objektivität wahrnehmen; aber er ist im Unrecht, wenn er infolgedessen in das andere Extrem fällt und behauptet, daß die äußerlich wahrgenommenen Dinge nichts anderes als unsere Vorstellungen, also etwas rein Subjektives seien. Denn sie sind, wie wir oben gezeigt haben, auch etwas Objektiv-Reales. Und hierin liegt die Wahrheit des Realismus. Folglich sind sie beides: sie sind sowohl subjektiv als objektiv, d. h. sie haben sowohl subjektive als objektive Bestandteile. Denn sie sind die Resultanten aus der Einwirkung der Dinge von außen und der Rückwirkung seitens des betreffenden Sinnesapparates, ähnlich wie das Spiegelbild meines Körpers das Produkt meines Körpers und des Spiegelglases ist.

Der wahre erkenntnistheoretische Standpunkt ist sonach weder der Idealismus noch der Realismus; denn beide sind extreme Einseitigkeiten — sondern ihre harmonische Verbindung zu einer höheren Einheit: der **Ideal-Realismus.**

Die Wahrnehmung ist gleichsam eine geistige Empfängnis. Diese muß sich innerlich entwickeln, um Taten zu gebären. Aber dazu gehört auch das Denken. Denn die Wahrnehmung ist für sich allein noch keine eigentliche Erkenntnis; sie bietet uns nur das Erkenntnismaterial, welches durch das Denken erst zur wirklichen Erkenntnis bearbeitet wird. Denn wenn ich etwas bloß sehe oder bloß höre oder nur betaste oder nur schmecke, so weiß ich noch nicht, was es ist; folglich habe ich es noch nicht erkannt. Aber ich habe dadurch eine Grundlage oder feste Anhaltspunkte für die Erkenntnis gewonnen. Daß ich es dann wirklich erkenne, dazu sind noch weitere seelische Tätigkeiten notwendig, die man Denkoperationen nennt. Erst diese letzteren erheben die Sinneswahrnehmung zur wirklichen Erkenntnis.

Die Erkenntnis des Sinnlichen oder Körperlichen erfolgt in drei Stufen: die unterste ist die einfache, gewöhnliche, vulgäre Sinneswahrnehmung; dieselbe ist meistens unwillkürlich, ungenau und sehr unvollständig. Die zweite Stufe ist die wissenschaftliche Beobachtung. Diese wird in bestimmter Absicht, methodisch und in exakter Weise angestellt. — Die dritte, noch höhere Stufe ist das Experiment, welches die vorzüglichste wissenschaftliche Erforschungsart der Körperwelt bildet.

Bei allen drei Stufen muß mit der Sinnestätigkeit auch das entsprechende vernünftige Denken mitwirken, wenn wirkliche und wahre Erkenntnis des Körperlichen erfolgen soll. Deshalb sind sowohl der **Sensualismus**, welcher unsere Erkenntnis nur von den Sinnen ableitet, als auch der **Rationalismus**, welcher nur die Vernunft als ihre Quelle gelten läßt, einseitige und insofern verfehlte

Standpunkte. Zur Erkenntnis der Außenwelt ist sowohl Sinnes- als Vernunfttätigkeit notwendig.

Die Philosophie und überhaupt die Wissenschaften nähren sich daher gleichsam an zwei Brüsten: an der Wahrnehmung (Erfahrung) und am Denken. Die Wahrnehmung ohne Denken ist geistlos, und das Denken ohne Wahrnehmung ist inhaltslos. Die Wahrnehmung befruchtet das Denken, das Denken vergeistigt die Wahrnehmung.

Aber es gibt nicht nur Sinnliches oder Körperliches, sondern auch Übersinnliches oder Unkörperliches, und um dieses zu erkennen, dazu ist nur die Vernunft befähigt. Deshalb handeln wir nun von der Vernunfterkenntnis.

3. Die Vernunfterkenntnis.

a. Die unmittelbare Vernunfterkenntnis.

Während die Sinneswahrnehmung das Mittel zur Erkenntnis des Sinnlichen, des Materiellen oder Körperlichen ist, bildet die Vernunft das Mittel der Erkenntnis des Übersinnlichen, des Immateriellen oder des Geistigen (Psychischen). Das Übersinnliche, Immaterielle kann entweder in uns oder außer uns sein. Ist es in uns, nennt man es die psychische oder seelische Wirklichkeit, und von dieser ist hier zunächst die Rede.

Es fragt sich nun: haben wir von unserem seelischen Innenleben eine unmittelbare reale Erkenntnis oder nur eine ideelle, d. h. durch Vorstellungen vermittelte?

Auch diese Frage wurde bisher verschieden beantwortet: von den einen im realistischen, von den anderen im idealistischen Sinne, so daß also auch hier diese beiden entgegengesetzten Theorien hereinspielen. Während nämlich die Realisten behaupten, wir besäßen eine unmittelbare

reale Erkenntnis von unseren seelischen Vorgängen, leugnen das die Idealisten, indem sie sagen, in der Zeit, in welcher wir die inneren Vorgänge erleben, besäßen wir kein Wissen von ihnen, sondern erst nachträglich könnten wir sie mittels der Erinnerungsvorstellungen zum Gegenstand der Erkenntnis machen.

Die Frage ist wieder: wer von beiden hat recht? Antwort: sie haben beide teilweise recht und teilweise unrecht. Die Wahrheit liegt auch hier wieder in der verbindenden Mitte. Inwiefern? Was zunächst die idealistische Ansicht betrifft, so kann dieselbe deshalb nicht ganz richtig sein, weil sie zugibt, daß wir Erinnerungsvorstellungen von unseren seelischen Vorgängen haben; denn wie können wir solche Erinnerungen von ihnen besitzen, wenn wir dieser Vorgänge zuvor nicht inne oder bewußt geworden sind? Man kann sich doch keiner Sache erinnern, von der man vorher noch nichts gewußt hat. Erinnern heißt ja nichts anderes, als wieder ins Bewußtsein bringen und als solches wieder erkennen, was man früher einmal gewußt hatte.

Haben wir also wirklich Erinnerungen von unseren früheren seelischen Vorgängen, dann müssen wir auch ursprünglich, als sie in uns stattfanden, irgend ein Wissen um sie gehabt haben. Wenn ich mich z. B. erinnere, daß ich vor einiger Zeit ein bestimmtes lebhaftes Verlangen nach etwas hatte, dann muß ich doch damals, als dieses Verlangen in mir war, etwas von demselben gewußt haben; denn wie könnte ich mich sonst später dessen erinnern. Deshalb hat die realistische Ansicht recht, wenn sie sagt, daß wir in der Tat ein unmittelbares reales Wissen oder eine unmittelbare Erkenntnis von unseren seelischen Ereignissen, Zuständen und Tätigkeiten haben und nicht bloße Vorstellungen von ihnen. Die seelischen Vorgänge haben das

Eigentümliche an sich, daß sie bei den Tieren mit Bewußtsein und bei den Menschen mit Gewußtsein oder mit einem Wissen um sie verbunden sind, und dieses unmittelbare Wissen nennt man auch „innere Wahrnehmung" oder „innere Erfahrung", zum Unterschiede von der äußeren.

Aber freilich ist dieses unmittelbare, mit den gegenwärtigen seelischen Vorgängen verbundene Wissen um sie im Grade sehr verschieden: es ist bald ein schwaches, bald ein stärkeres, und es ist nicht imstande, uns direkt eine genaue wissenschaftliche Erkenntnis unserer seelischen Vorgänge zu bieten. Denn um eine solche zu erlangen, dazu ist konzentrische Aufmerksamkeit auf dieselben, Vergleichung, Unterscheidung und Zerlegung in ihre Bestandteile notwendig, also eine Reihe von Denkakten, die unmöglich zugleich während des aktuellen Stattfindens der seelischen Erlebnisse vorhanden sein können, sondern erst nach denselben, indem wir sie in der Erinnerung als Vorstellungen reproduzieren und dann erst gedanklich untersuchen. Das ist die Fundamentalmethode der Psychologie[1]). Und insofern hat auch der in Rede stehende Idealismus recht, da wir eine genaue wissenschaftliche Erkenntnis von unserem seelischen Innenleben uns nicht lediglich durch das unmittelbare, dasselbe begleitende Wissen um es erwerben können, sondern durch die Methode der Reflexion auf dasselbe in der Erinnerung. —

Welch allgemeinen Charakter bekunden nun unsere seelischen Vorgänge, wenn wir sie, sei es unmittelbar, sei es mittelbar, erfassen?

Vor allem zeigen sie sich nicht wie die äußeren Wahr-

[1]) Vgl. A. Pfänder, Einführung in die Psychologie. Leipzig 1904. S. 130 ff.

nehmungsgegenstände als etwas Sinnliches, sondern als etwas Übersinnliches, da wir sie mit unseren Sinnen nicht wahrnehmen können; denn wir können das Sehen nicht sehen und das Hören nicht hören, das Tasten nicht tasten und das Schmecken nicht schmecken, überhaupt keinen seelischen Vorgang mit irgendeinem Sinn erfassen. Wir brauchen dazu eine höhere Fähigkeit, die wir Vernunft nennen. Die letztere ist daher die Fähigkeit, das Übersinnliche zu erkennen.

Diese Fähigkeit geht den Tieren ab. Sie haben wohl ein Bewußtsein; ihre seelischen Vorgänge vollziehen sich, soweit wir es beurteilen können, bewußt, aber nicht gewußt, sie haben kein Wissen von denselben und deshalb auch kein Selbstbewußtsein. Und dadurch unterscheiden sie sich wesentlich von dem Menschen, da ihnen diese sehr wichtige Fähigkeit, die Vernunft, auf welcher das ganze höhere Geistesleben beruht, mangelt.

Ferner bekunden sich laut Zeugnis der inneren Erfahrung unsere seelischen Vorgänge und Bewußtseinsinhalte: all unsere Erinnerungs- und Phantasievorstellungen, unsere Gedanken, Gefühle, Strebungen, Willensakte — wieder im Gegensatz zu den Objekten der äußeren Wahrnehmungen — als etwas Immaterielles oder Unkörperliches; denn sie besitzen keine von den Eigenschaften, welche die äußeren Wahrnehmungsobjekte haben: sie sind nicht ausgedehnt, nicht lang und nicht breit, sie haben keine Gestalt und keine Farbe, sie sind nicht rauh und nicht hart, nicht fest und nicht weich usw. Auch deshalb können sie nur durch die Vernunft erfaßt werden.

Eine weitere Art unmittelbarer Vernunfterkenntnis kommt uns rücksichtlich der principia per se nota zu.

Darunter sind jene allgemeinen Urteile zu verstehen, deren Wahrheit uns unmittelbar, d. h. ohne weitere Begründung, als sicher einleuchtet. Solche Grundsätze sind z. B.: jedes Ding ist sich selbst gleich; es kann nicht etwas so beschaffen und zugleich in derselben Beziehung anders sein; aus nichts wird nichts. Das Ganze ist größer als jeder seiner Teile; es gibt keine Bewegung ohne ein Bewegendes, kein Denken ohne ein Denkendes, kurz: keine Tätigkeit ohne ein Subjekt derselben usw.

Es fragt sich nun: woher diese unmittelbar einleuchtenden, gewissen Grundsätze?

Auch bei der Beantwortung dieser Frage wurden bisher zwei sich widersprechende Theorien aufgestellt, deren eine als **Nativismus**, deren andere als **Empirismus** bezeichnet wird.

Nach der ersteren Theorie sind diese Grundsätze unserem Geiste angeboren — Lehre von den angeborenen Ideen (Leibniz).

Diese Ansicht ist jedoch unhaltbar. Die Grundsätze sind Urteile, diese aber Denkfunktionen. Funktionen jedoch können als solche nicht angeboren sein, sonst müßten wir sie beständig aktuell in uns haben, was aber, wie die durchgängige Erfahrung lehrt, tatsächlich nicht der Fall ist.

Indes auch die zweite Theorie, der Empirismus, der da behauptet, daß wir die in Rede stehenden Grundsätze aus der Erfahrung geschöpft hätten (Locke), ist irrig. Denn die Erfahrung bietet uns immer mehr oder minder zahlreiche Einzelfälle, aber nie unbedingt allgemeingültige Wahrheiten. Nun aber sind die betreffenden Grundsätze solche allgemeingültige Wahrheiten. Also können sie nicht aus der Erfahrung stammen.

Wo liegt nun in unserem Problem die Wahrheit?

Ich sage: die fraglichen Grundsätze sind deshalb in allgemeingültiger Weise unserer Vernunft unmittelbar als wahr einleuchtend, weil sie nichts anderes sind als konkrete Ausdrücke unserer *natürlichen allgemeinen Denkgesetze* oder doch unmittelbare Folgerungen aus denselben. Sie beruhen nämlich auf dem Identitäts- und Widerspruchsgesetz, auf dem Kausalitäts- und Substanzialitätsprinzip.

Demnach hat doch die nativistische Theorie etwas Wahres an sich; denn wenn auch nicht, wie sie meint, diese Grundsätze *als solche* uns angeboren sind, so doch die *realen Anlagen* oder *Fähigkeiten* zu denselben in den logischen Naturgesetzen unseres Geistes.

Aber auch der Empirismus ist nicht ganz unwahr, indem die ursprünglichen Anlagen unseres Geistes nur durch die Erfahrung in Funktion treten und entwickelt werden und durch die Erfahrung in ihrer Wahrheit bestätigt werden.

Zur Erkenntnis der unmittelbar einleuchtenden Grundsätze gehören also beide Faktoren zusammen: das a priori der angeborenen logischen Denkanlagen und das a posteriori der Erfahrung; denn ohne das erstere kann das letztere nicht gesetzmäßig stattfinden, und ohne das letztere wird das erstere nicht aktualisiert und betätigt.

Ich stehe also auch hier *über* den bezüglichen einseitigen Theorien; aber ich verwerfe sie nicht ganz, sondern vereinige ihre Wahrheitsmomente in einer höheren Einheit.

Endlich gibt es noch eine dritte seltenere Klasse unmittelbarer Vernunfterkenntnis: das sind die unwillkürlichen Geistesblitze, die ursprünglichen neuen Gedanken, die Intuitionen der Seher, Dichter, Künstler und originalen Denker,

überhaupt der genialen Persönlichkeiten [1]). Die Erleuchtungen dieser erscheinen oft wie Eingebungen von oben oder wie Inspirationen des Weltgeistes, wenn sie auch aus dem Tiefgrunde ihres eigenen Geistes stammen.

Ja, selbst im Traume kommen bedeutenden Geistern nicht selten solche unmittelbaren neuen Einsichten; denn während des Schlafes geht das Seelen- und Geistesleben fort; es ist sogar bei manchen oft noch konzentrierter und intensiver als im wachen Zustande, weil es nicht durch die Einwirkungen der Außenwelt gestört wird und deshalb produktiver sich betätigt. Glücklich, wer eine solche Geistesverfassung besitzt; denn diese Intuitionen sind die Quellen des bedeutenden Fortschrittes auf dem Gebiete der Religion, der Wissenschaft, der Kunst und des praktischen Lebens durch die neuen Theorien, Entdeckungen und Erfindungen, die dadurch gemacht werden. Aber verhältnismäßig nur wenigen hocharistokratischen Geistern kommt diese Art Vernunfterkenntnis zu.

b. Die vermittelte Vernunftserkenntnis.

α. Die begriffliche Erkenntnis.

Durch die Sinneswahrnehmungen, mögen sie einfach oder kombiniert sein, erfassen wir nur das Einzelne, das Konkrete, das uns hier und jetzt Erscheinende, das Verschiedene, das Viele, das Sichverändernde, das Vergehende, das Individuelle. Wir nehmen durch die Sinne keinen Raum wahr, sondern nur Räumliches, keine Zeit, sondern nur Zeitliches, keine Veränderung, sondern nur Sichverändern-

[1]) Vgl. die soeben erschienene Schrift von J. Volkelt, Die Quellen der menschlichen Gewißheit. München, O. Beck. 1906. S. 114 ff.

des, keine Bewegung, sondern nur Bewegtes, keine Farbe, sondern nur in bestimmter Weise Gefärbtes, keine Gestalt, sondern nur bestimmt Gestaltetes usw. Das allein befriedigt aber unseren Geist nicht. Denn er trägt in sich das treibende Bedürfnis, das Allgemeingeltende, das Einheitliche, das Wesentliche, das Beharrende, das Typische in den Dingen zu erkennen.

Woher nun dieses Bedürfnis?

Weil er selbst von Natur diese Charakterzüge in sich trägt. Ja, unser Geist findet in sich bei allem Wechsel seiner Zustände und Tätigkeiten etwas Beharrliches und damit etwas Substanzielles, ferner bei aller individueller Eigentümlichkeit im Vergleich mit anderen Menschen etwas Gemeinsames, ihnen allen Zukommendes und darum Wesentliches, bei aller Vielheit eine Einheit. Und das drängt ihn zu erforschen, ob nicht etwas derartiges auch bei den ihn umgebenden Dingen der Fall ist. Zu diesem Zweck muß er die letzteren, soweit sie ihm durch die Sinneswahrnehmung zugänglich sind, zunächst miteinander vergleichen, sie in einheitliche Gruppen ordnen, das ihnen gemeinsam und konstant Zukommende oder das Allgemeine und Wesentliche derselben herausheben und in Begriffen zusammenfassen.

Den Geist, insofern er dies tut, nannte Aristoteles den „tätigen Verstand", und die Scholastiker den intellectus agens, und seine bezügliche Tätigkeit die Abstraktion. Das Resultat derselben sind sonach die Allgemeinbegriffe oder die platonischen Ideen, durch die man das Wesen der Dinge zu erfassen sucht, freilich nicht in anschaulicher, sondern in abstrakter, mehr oder minder unvollkommener Weise. Und diese Art der Erkenntnis nennt man die begriffliche, weil sie mittels der Begriffe sich vollzieht.

Doch da erhebt sich die Frage: vermögen wir wirklich

auf dieſe Weiſe oder durch die Allgemeinbegriffe eine reale Erkenntnis von dem Weſentlichen der Dinge uns zu verſchaffen? Mit anderen Worten: haben die Allgemeinbegriffe eine reale Bedeutung oder nicht?

Auch in dieſer Beziehung ſind zwei einander entgegengeſetzte Anſichten im Laufe der Zeit geltend gemacht worden: der **Nominalismus** und der **Realismus**, welche insbeſondere im Mittelalter in der Philoſophie eine Hauptrolle ſpielten. Dem erſteren zufolge ſind die Allgemeinbegriffe oder die Univerſalien, wie man ſie nannte, bloße Gebilde unſeres Geiſtes (conceptus mentis) und nur in demſelben, da in der objektiven Wirklichkeit nichts Allgemeines exiſtiere, ſondern nur die Einzeldinge, nur Individuen.

Dagegen behauptet der Realismus, daß den Allgemeinbegriffen etwas Wirkliches entſpreche. Sie ſind entweder nach Plato etwas Fürſichbeſtehendes, Tranſzendentes, oder nach Ariſtoteles, dem auch Thomas von Aquino folgte, in den Dingen verwirklicht als deren geiſtiger Gehalt.

Welche von dieſen beiden Theorien hat nun recht? Ich erwidere: ſie enthalten beide relative Wahrheiten. Der Nominalismus hat recht, wenn er behauptet: es gibt nur Individuen; denn alle wirklich exiſtierenden Weſen ſind Einzeldinge, welche derart voneinander verſchieden ſind, daß keines dem anderen ganz gleicht. Das iſt ein Univerſalgeſetz des Seienden, welches man als den durchgängigen Individualismus bezeichnen kann.

Dieſes Geſetz gilt nicht nur von allen Dingen der äußeren Natur, ſondern auch von allen Menſchen. Dieſelben ſind nicht nur in ihrem körperlichen Sein alle voneinander verſchieden, die einen mehr, die anderen weniger, ſondern auch in ihrem Geiſtes- und Gemütsleben, folglich auch in ihrem Denken und Erkennen, ſo daß man mit

Recht sagen kann, es existieren keine zwei Menschen in der Welt, die vollständig und in jeder Beziehung und zu aller Zeit gleich denken und erkennen. Wohl gebrauchen sie oft dieselben Worte und Formeln und einigen sich auf diese, aber in deren Auffassung weichen sie mehr oder minder voneinander ab.

Das ist der Individualismus im Denken und Erkennen. Da derselbe in unserer Natur begründet ist, so ist er im allgemeinen berechtigt. Er wird besonders in unserer Zeit sehr betont im Gegensatz zum Generalismus, zum Schablonentum. Und der Grund hierfür liegt in der stärkeren Entwicklung des Individuums, der konkreten Persönlichkeit. Das ist ein Charakteristikum der modernen Zeit im Gegensatz zum Mittelalter, wo das Gemeinsame mehr betont und auf die Einheit im Denken und Glauben streng gesehen wurde. Das Individuum trat da zurück gegenüber den Gemeinsamkeiten in Staat und Kirche, während umgekehrt in unserer Zeit es stark hervortritt, infolgedessen es wohl mehr widerstreitende Ansichten und Kämpfe, aber auch mehr Mannigfaltigkeit, mehr Leben und Fortschritt gibt.

Soweit ist der Nominalismus, der die Individualität aller Dinge vertritt, im Recht. Aber er ist im Unrecht, wenn er meint, daß es nur Individuelles, nur Verschiedenes in der Welt gäbe. Denn tatsächlich haben die Dinge und die Menschen, wie die Erfahrung lehrt, auch vieles miteinander gemein, und insofern existiert auch das Allgemeine in der Wirklichkeit. Denn allgemein ist dasjenige, was allen gemein ist. So gibt es gemeinsame Eigenschaften bei den Mineralien, den Pflanzen, den Tieren und den Menschen. Und darauf beruht ihr Zusammenhang und ihre Einteilung in Arten und Gattungen. Deshalb kann man mit Recht sagen: jedes Ding ist nicht nur ein Individuum oder Einzel-

weſen, ſondern auch ein Art- und Gattungsweſen; es enthält alſo auch etwas Allgemeines. Und hierin liegt die Wahrheit des in Rede ſtehenden Realismus, der da lehrt, daß den Allgemeinbegriffen in der Welt eine Realität entſpricht. Wäre das nicht der Fall, dann wären alle Wiſſenſchaften, die ja nichts anderes als Syſteme von Allgemeinbegriffen ſind, eitel und nichtig, da ihnen dann nichts Wirkliches entſpräche.

Und was ſpeziell die Menſchen betrifft, ſo gäbe es unter der genannten Vorausſetzung keine Menſchheit, ſondern nur einen Haufen von individuellen Menſchen, die einander nichts angingen. Aber tatſächlich ſind die Menſchen mehr oder minder innig miteinander verbunden, und zwar durch das, was ihnen gemeinſam iſt, alſo durch das Allgemeine in ihnen. Das gilt ſowohl rückſichtlich ihrer Körperorganiſation, indem in allen Menſchen bei aller leiblichen Verſchiedenheit dennoch ein gemeinſamer Grundtypus ſich zeigt, als auch hinſichtlich ihres Denkens, Fühlens und Wollens. Und daher die gemeinſamen wiſſenſchaftlichen, künſtleriſchen und ethiſchen Beſtrebungen bei aller Individualität.

Folglich hat ſowohl der Realismus oder, beſſer geſagt: der Generalismus als auch der Nominalismus oder Individualismus recht, aber jeder nur relativ, nur teilweiſe, da die ganze Wahrheit in ihrer harmoniſchen Vereinigung liegt[1]).

Heißt es daher nach Plato: universalia ante res, dagegen nach den Nominaliſten, wie z. B. nach Roscellin:

[1]) Nietzſche aber, der ſowohl im Denken als in der Kunſt und in der Ethik den abſoluten Individualismus vertrat, verfiel ins Extreme und wurde einſeitig, infolgedeſſen vielfach unwahr und unklar. Ähnlich O. Wilde, der den bezeichnenden Ausruf tat: „Ah! ſagen Sie nicht, daß Sie mit mir übereinſtimmen. Wenn Leute mit mir übereinſtimmen, ſo fühle ich immer, daß ich Unrecht habe.“ Intentions, S. 166.

universalia post res, und nach Aristoteles und Thomas von Aquino: universalia in rebus, so sage ich: universalia sowohl ante res (als göttliche Ideen von den Dingen), als auch post res (als unsere von den Dingen abstrahierten Allgemeinbegriffe) und in rebus (als die Gattungs- und Arttypen in denselben).

Dem Gesagten zufolge haben also die richtig gebildeten Allgemeinbegriffe objektive oder reale Geltung, indem wir durch dieselben das den Dingen Gemeinsame, ihnen Wesentliche, bei allem Wechsel Bleibende oder Substanzielle erfassen. Die begriffliche Erkenntnis, die wir durch sie gewinnen, beruht auf dem Substanzialitätsgesetz, das zunächst ein Denkgesetz ist und das da lautet: jeder Tätigkeit liegt ein Tätiges, jedem Wirken ein Wesen, jeder Eigenschaft ein Subjekt zugrunde, und dieses Subjekt ist etwas relativ Beharrendes oder eine Substanz. Das Gegenteil hiervon können wir uns nicht vernünftigerweise denken.

Aber nicht nur ein Denk-, sondern auch ein Seinsgesetz ist das in Rede stehende Prinzip: denn wir finden es auch durchgängig in der Erfahrung bestätigt. So vor allem in uns selbst: bei allen Veränderungen, die wir sowohl körperlich als seelisch-geistig erleben, bemerken wir an und in uns etwas Bleibendes, Beharrliches, das allem Wechsel einheitlich zugrunde liegt und dadurch sich als etwas Wesentliches und Substanzielles bekundet. Dasselbe beobachten wir auch an den übrigen Dingen: wenn auch fort und fort die Formen an ihnen sich ändern, so bleibt doch immer etwas Substanzielles, das nicht vergeht. Und selbst auch in den Formen der Dinge lassen sich wesentliche oder substanzielle und unwesentliche oder accidentelle unterscheiden. Die ersteren sind die typischen, die zweiten die individuellen Formen. —

β. Die kausale Erkenntnis.

Doch nicht nur das Was oder das Wesentliche, das Hauptsächliche der Dinge will unsere Vernunft erkennen, sondern auch deren Ursachen. Sie will die Dinge nicht nur geistig ergreifen, sondern auch geistig begreifen, d. h. sie in ihren Gründen oder Ursachen erfassen. Dazu treibt sie ein weiteres Gesetz: das Kausalitätsgesetz. Dieses lautet: keine Veränderung, keine Wirkung ohne hinreichende Ursache. Denn jedes Wesen ist zunächst sich selbst gleich (Identitätsgesetz); wenn es sich aber verändert, dann muß etwas vorhanden sein, durch das die Veränderung bewirkt wurde, und dieses nennen wir die Ursache.

Es fragt sich nun: was für ein Gesetz ist die Kausalität?

Auch auf diese Frage wurden zwei entgegengesetzte Antworten gegeben: Nach Hume und John Stuart Mill ist sie ein empirisches oder aposteriorisches Grundgesetz, nach Kant dagegen ein apriorischer Stammbegriff unseres Verstandes. Hier stehen sich also wieder zwei Theorien gegenüber. Prüfen wir, wer recht hat!

Hume zufolge ist das Kausalitätsaxiom ein Satz der Erfahrung. Denn wenn wir gefunden haben, daß ein Ding bisher mit einer bestimmten Wirkung verbunden war, so erwarten wir mit Zuversicht, daß andere ihm ähnliche Dinge in der Folge mit ähnlichen Wirkungen verknüpft sein werden. Woher nun diese Erwartung?

Hume meint, dieselbe beruhe auf einem Instinkt unseres Bewußtseins oder unserer Seele, der unwiderstehlich und unwillkürlich, ähnlich wie der Trieb nach Bewegung oder das Verlangen nach Sättigung in uns wirke und so den

„trügerischen Begründungen" der Vernunft enthoben sei[1]). Diesen Naturtrieb hielt er aber nicht für einen ursprünglichen, sondern für einen sekundären Instinkt, indem er ihn aus der Gewohnheit ableitete.

Wenn wir nämlich — bemerkt er — wiederholt wahrnehmen, daß Ereignisse beständig miteinander verbunden sind oder einander folgen, verknüpfen sich deren Vorstellungen derart in uns miteinander, daß, wenn das eine Ereignis wieder in den Kreis unserer Erfahrung tritt, wir mit innerer Nötigung erwarten, auch das andere folgen werde. Das erste der beiden stets miteinander zusammenhängenden Ereignisse nennt man Ursache, das zweite Wirkung; denn „die Ursache ist das, nach welchem ein anderes beständig existiert". Durch die häufig gemachte Erfahrung der Verkettung zweier Tatsachen wird also unser Gemüt daran gewöhnt, von der einen zu der anderen überzugehen.

Ähnlich Mill, demzufolge das Kausalitätsgesetz bloß in der Wahrheit besteht, daß die Erfahrung eine Unveränderlichkeit der Aufeinanderfolge zwischen einer Tatsache in der Natur und einer anderen, die ihr vorhergegangen ist, nachweist. Gewisse Tatsachen sind bisher beständig, soweit unsere Beobachtung reicht, gewissen Tatsachen gefolgt, und daraus schließen wir, daß sie ihnen auch in der Zukunft immer folgen werden. Die unveränderlich vorhergehende Tatsache wird die Ursache, die unveränderlich folgende die Wirkung genannt. Und die Allgemeinheit des Kausalitätsgesetzes besteht darin, daß eine jede folgende auf irgend eine Weise mit der vorhergehenden oder mit einer Reihe von vorhergehenden Tatsachen verknüpft ist[2]).

[1]) Hume, Enquiry concerning human understanding; deutsch von F. H. v. Kirchmann. S. 52.

[2]) Mill, Logik; deutsch von Schiel. 1877. Bd. I. S. 406.

Nach Kant dagegen stammt das Kausalitätsgesetz nicht aus der Erfahrung; denn in derselben zeige sich keine Kausalität, sondern diese sei ein ursprünglicher Stammbegriff oder eine Kategorie unseres Verstandes[1]).

Welche von diesen beiden einander widerstreitenden Theorien hat nun recht?

Ich sage: sie haben beide unrecht und enthalten beide etwas Richtiges. Wieso?

Unrecht hat vor allem die erste Ansicht, wenn sie das Kausalitätsgesetz für einen aus der äußeren Erfahrung entnommenen Satz erklärt. Denn die äußere Erfahrung gibt uns bloß einzelne zeitlich aufeinanderfolgende Tatsachen, aber keine allgemeingültige, notwendige kausale Verknüpfung derselben.

Im Unrecht ist aber auch die zweite Theorie, welche Kant aufstellte, demzufolge die Kausalität ein ursprünglicher Stammbegriff oder eine aprioriſche reine Form unseres Verstandes ist. Denn unser Verstand oder unsere Vernunft besitzt ursprünglich so wenig aprioriſche Begriffe als angeborene Ideen, da alle unsere Begriffe erst spätere Ergebnisse unserer Denkoperationen am Erfahrungsmaterial sind. Der Säugling weiß daher noch nichts von dem Gesetz der Verursachung, weil er keinen Begriff von der letzteren hat. Erst nachdem das Denken zum logiſchen geworden und zur Selbstbesinnung gelangt ist, kommen wir zu diesem Begriffe und zur Erkenntnis dieses Gesetzes.

Doch etwas Wahres liegt in der Theorie Humes und Mills. Was nämlich den Begriff der Verursachung oder der Kausalität anlangt, so haben wir diesen wohl aus der Erfahrung geschöpft, freilich nicht aus der äußeren

[1]) Kant, Kritik der reinen Vernunft. Ausg. von K. Kehrbach. 2. Aufl. Leipzig. Reclam. S. 180 ff.

Erfahrung oder der Sinneswahrnehmung. Denn sinnlich nehmen wir nie eine Verursachung wahr; wir sehen nie, wie das eine das andere bewirkt, sondern nur das Resultat des Wirkens, nur die Aufeinanderfolge und die Gleichzeitigkeit der Erscheinungen.

Aber die innere Erfahrung bietet uns reale Daten zur Bildung des in Rede stehenden Begriffes. Wir erleben uns nämlich innerlich selbst als Ursachen, welche mit Absicht bestimmte Wirkungen oder Veränderungen hervorbringen. So lenken wir z. B. unseren Vorstellungslauf im Gegensatz zu seinen rein psychischen Assoziationstendenzen aus logischem Interesse bald in diese, bald in jene zielbewußte Bahnen, wenn und wann wir dieses wollen. Ebenso sind wir bei jeder Apperzeption, bei jeder Aufmerksamkeit auf ein bestimmtes Objekt, bei jedem absichtlichen Besinnen auf einen gewissen Gedanken kausal tätig. Dasselbe ist der Fall bei den absichtlichen und willkürlichen Bewegungen unseres Körpers. Dieselben erfolgen nur dann, wenn ich will, wann ich will, wie ich will und so lange ich will. Folglich sind sie durch meinen Willen ursächlich bedingt.

In diesen inneren Erfahrungstatsachen, die jeder an sich selbst erlebt, liegt der Ursprung des Kausalbegriffes seinem Inhalte nach. Es fragt sich nun aber: wie kommen wir dazu, auch in der Außenwelt Kausalität anzunehmen, obwohl die äußere Wahrnehmung rein für sich — wie oben gezeigt wurde — uns direkt keine Ursachen zeigt?

Man ist geneigt, die ständige Aufeinanderfolge zweier Ereignisse als einen Beweggrund zur Annahme eines obwaltenden ursächlichen Verhältnisses zwischen ihnen zu betrachten. In der Tat ist dieses nicht selten der Fall. Daß jedoch die ständige Aufeinanderfolge nicht das entscheidende Merkmal für das Vorhandensein von Kausalität sein kann,

geht schon daraus hervor, weil es Fälle gibt, wo eine derartige Konstanz vorliegt, ohne daß man eine ursächliche Beziehung anzunehmen berechtigt ist. So folgt z. B. Tag und Nacht ständig einander, und doch besteht kein Kausalverhältnis zwischen ihnen.

Der nächste Grund für die Behauptung einer objektiven Kausalität wird vielmehr in der Tatsache gelegen sein, daß wir mannigfache Einwirkungen von außen an uns selbst erfahren. Vermittels unseres Körpers wirken wir beständig auf die Außendinge ein, und diese wirken je nach ihrer Beschaffenheit in verschiedener Form auf uns zurück und bekunden sich dadurch unserem Bewußtsein und Gefühl als wirksame Realitäten, als Ursachen. Auf diese Weise erkennen wir, daß ihnen Kausalität zukommt. Und wie sie zu unserem Körper in ursächlicher Beziehung stehen, so schließen wir, daß sie auch mit den anderen Körpern, d. h. untereinander, eine solche Beziehung haben, woraus uns die Veränderungen, die wir an ihnen wahrnehmen, im allgemeinen erklärlich werden.

Dieser Schluß der gemeinen Erfahrung erhält sodann noch exakte Bestätigung durch das wissenschaftliche Experiment. Indem wir nämlich die durch den Naturlauf herbeigeführten Verbindungen der Stoffe absichtlich lösen und sie dann unter selbstgewählten Bedingungen in andere Synthesen bringen, werden wir finden, daß sie jedesmal unter gleichen Bedingungen gleiche Wirkungen zeigen, daß dagegen bei Abänderung auch nur einer einzigen bestimmten Bedingung stets auch ein anderes entsprechendes Resultat sich ergibt, infolgedessen wir imstande sind, bei genauer Kenntnis aller mitwirkenden Faktoren ein gewisses Phänomen mit Sicherheit vorauszusagen. Dies aber wäre unmöglich, wenn nicht die Dinge auf ganz be-

stimmte Weise in ursächlichem Zusammenhang miteinander ständen[1]). Und diesen ursächlichen Zusammenhang der Dinge zu erforschen, das bildet die kausale Erkenntnis.

Den Begriff der Kausalität schöpfen wir also dem Inhalte nach aus unserer inneren Erfahrung — das ist das Wahrheitsmoment der bezüglichen Theorie Humes und Mills —, aber nicht den Grundsatz der Kausalität. Dieses Prinzip können wir unmöglich aus der Erfahrung — weder aus der inneren noch der äußeren — entnommen haben, da es unbedingt und allgemein gültig ist, die Erfahrung aber uns nie Unbedingt- und Allgemeingültiges bietet. Das Kausalitätsprinzip kann also nicht etwas Apostériorisches, sondern muß etwas Apriorisches sein, und das ist das Wahrheitselement in der bezüglichen Lehre Kants. Allerdings kann es, wie schon früher betont wurde, nicht ein ursprünglicher „Stammbegriff" oder eine „reine Form" des Verstandes sein, wie Kant annahm; denn von Natur aus hat unser Verstand oder unsere Vernunft keine Begriffe und keine reine Formen in sich, sondern nur reale Anlagen und Gesetze, und ein solches Denkgesetz ist auch das Kausalitätsprinzip, ebenso wie das Identitätsprinzip, auf dem es ruht. Infolge dieses Gesetzes hat unsere Vernunft das lebhafte Bedürfnis, die Ursachen der Dinge zu erforschen, weshalb sie immer nach dem Warum derselben fragt. Dieser geistige Trieb zeigt sich schon frühzeitig beim Menschen, indem bereits die Kinder, nachdem ihr Seelenleben kaum etwas entwickelt ist, sehr oft diese Frage stellen. Und je reifer und stärker unser Geist ist, desto energischer macht sich der Kausalitätsdrang in ihm geltend.

---

[1]) Näheres in meinem Werk: Die Grundfragen der Erkenntnistheorie. Mainz, Kirchheim. 1887. S. 460 ff.

γ. Die metaphysische Erkenntnis.

Doch strebt unsere Vernunft nicht nur nach der Erkenntnis der Einzelursachen, sondern auch nach der ersten oder Ursache, und nicht nur nach der Erforschung des Wesens der Dinge, sondern auch nach der des Grundwesens alles Seienden. Das ist das eigentliche metaphysische Bedürfnis, das bei den verschiedenen Menschen dem Grade nach sehr verschieden ist, wenn es auch bei keinem normalen Geist ganz fehlt. Denn es beruht auf unabweislichen Forderungen der denkenden Vernunft, die ich die logischen Postulate nenne. Diese Postulate sind folgende: wenn Vieles existiert, dann notwendig auch Eines; wenn Relatives, dann sicher auch ein Absolutes; wenn Bedingtes, dann gewiß auch ein Unbedingtes; wenn Zufälliges, dann unstreitig auch ein Notwendiges; wenn Endliches, dann auch ein Unendliches; wenn Zeitliches, dann auch ein Ewiges; wenn Wirkungen und Ursachen, die wieder Wirkungen sind, dann sicher auch eine Ursache, die nicht eine Wirkung ist, sondern aus sich selbst besteht. Warum? Weil das Erste ohne das Zweite nicht existieren kann, so wenig als ein Teil ohne ein Ganzes, ein Rechts ohne ein Links, ein Oben ohne ein Unten.

Das sind die höchsten unumgänglichen Forderungen unserer Vernunft, und zwar nicht nur der praktischen, wie Kant meinte, sondern auch der theoretischen. Auf ihnen beruht die Metaphysik.

Man hat zwar schon oft gesagt, wir dürften nicht vom Vielen auf das Eine, nicht vom Relativen auf das Absolute, nicht vom Bedingten auf das Unbedingte usw. schließen. Ich aber sage: wir müssen diesen Schluß machen, wenn wir logisch und konsequent im Denken verfahren wollen;

denn das Eine fordert notwendig das Andere. Das Erste ist der Erkenntnisgrund für das Zweite, das Zweite der Seinsgrund für das Erste. Indem man beides nicht genau unterschieden hat, ist schon viele Konfusion entstanden.

Ob es in Wirklichkeit das Erste gibt: ob Vieles, Relatives, Bedingtes, Zufälliges, Endliches, Zeitliches, Ursachen und Wirkungen existieren, das lehrt uns nur die Erfahrung; wenn wir aber durch die Erfahrung das wissen, dann lehrt uns die Vernunft, daß auch das Zweite existiert: das Eine, Absolute, Unbedingte, Notwendige, Unendliche, Ewige, Ururſächliche, und dieses nennt man Gott. Gott ist sonach das höchste Objekt und das höchste Ziel der Erkenntnis, und die metaphysische Erkenntnis, die ihn zum Hauptgegenstand hat, ist deshalb die höchste Erkenntnis [1]).

Gott ist aber auch der tiefste Möglichkeitsgrund unserer Erkenntnis. Wieso?

Damit wir Objektiv-Wirkliches erkennen können, dazu ist unbedingt die Übereinstimmung unserer Denkgesetze mit den Gesetzen des Seins notwendig; denn ständen beide im Widerspruch zueinander, dann wäre es unmöglich, mittels des Denkens das Sein zu erfassen. Ja, wäre das objektive Sein nur Sein, d. h. stände es in gar keiner Beziehung zum Denken, enthielte es nichts Gedankliches, dann wäre es unbegreiflich, wie das Denken es in sich aufnehmen könnte. Folglich kann das Sein nur unter der Voraus-

[1]) Darum sagt mit Recht „ein Selbstdenker" unserer Tage: „Nur die Personen haben Anspruch auf erstklassiges Menschentum, die im intensiven Streben nach Selbst- und Weltkultur über den Bannkreis unseres Erdenlebens hinaus denkend, sich für Metaphysik, für den Gottes- und Unsterblichkeitsgedanken, für Ewigkeitswerte ernst und anhaltend zu interessieren vermögen." Wahrheit und Irrtum in der materialistischen Weltanschauung. 2. Aufl. Berlin 1906.

setzung, daß es selbst etwas Gedankliches, daß es ein Gedankenausdruck ist, von uns wieder auf einen Gedankenausdruck gebracht werden. Denn nur ein Gedankenprodukt kann im Gedanken reproduziert werden.

Daß aber die objektive Welt wirklich ein Gedankenprodukt ist, ergibt sich daraus, daß die Gesetze unseres Denkens durchgängig in ihr walten. So das Identitäts-, das Substantialitäts-, das Kausalitätsgesetz.

Woher nun diese merkwürdige Übereinstimmung? Von uns Menschen rührt sie sicherlich nicht her; denn wir können der objektiven Welt keine Gesetze geben. Ebensowenig kann aber auch diese Übereinstimmung von der objektiven Welt herkommen; denn diese ist gleichfalls nicht imstande, unserem Geist wesenhafte oder unabänderliche Gesetze zu geben. Um nun die in Rede stehende tatsächliche Übereinstimmung zu erklären, bleibt nichts anderes übrig, als anzunehmen, daß das objektive Sein und unser subjektives Denken ursprünglich zueinander hingeordnet und beide demselben Prinzip entsprungen sind.

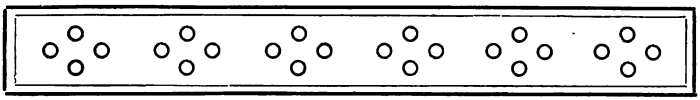
Was für einem Prinzip?

Dieses Prinzip kann keine bloße Idee sein, wie der metaphysische Idealismus meint; denn eine solche ist ohne einen ausführenden Geist ein ohnmächtiges Abstraktum und vermag deshalb die erwähnte Übereinstimmung nicht hervorzubringen. Vielmehr muß das betreffende Prinzip ein reales und zugleich logisch denkendes Wesen sein, das seine Gedanken im Sein verwirklicht und dem menschlichen Geiste die entsprechenden Normen oder Gesetze gegeben hat, vermöge deren er imstande ist, die objektiv verwirklichten Gedanken subjektiv ideell zu reproduzieren. So weist also die tatsächliche Harmonie der Gesetze unseres Denkens mit den Gesetzen der objektiven Welt, auf welcher die Möglichkeit

unſerer realen Erkenntnis beruht, auf ein gemeinſames, abſolutes, intelligentes Prinzip, d. h. auf Gott hin, ohne welches dieſelbe unerklärlich bleibt[1]). Die Exiſtenz Gottes iſt ſonach auch ein Poſtulat zur Erklärung der Möglichkeit der Erkenntnis der Welt.

---

[1]) Vgl. mein Werk: Der Triumph der chriſtlichen Philoſophie. Mainz, Kirchheim 1900. S. 108 f.



Zweiter Teil.

Das Weltproblem.

I. Ewigkeit oder Zeitlichkeit der Welt.

Das Weltproblem umfaßt die kosmologischen Grundfragen: Ist die Welt ewig oder zeitlich? ist sie unendlich oder endlich? wenn sie entstanden, wie ist sie geworden? wie entstand das Leben? woher die verschiedenen Arten der Lebewesen? wodurch ist die Welt geworden? oder welches ist ihr Urheber? welches der allgemeine Charakter der Welt? worin besteht das Grundwesen und die Grundgesetze aller Dinge? Gewiß, hochbedeutsame Fragen, die für jeden Geistiggebildeten von großem Interesse sind.

Was nun zunächst die erste kosmologische Frage betrifft: Ist die Welt ewig oder zeitlich? so wurden auf dieselbe, im Laufe der Zeit zwei entgegengesetzte Antworten gegeben und ist dieses heute noch der Fall. Die einen nämlich behaupten mit aller Entschiedenheit: sie ist ewig, während die anderen ebenso entschieden das Gegenteil annehmen.

Die Ewigkeit der Welt wurde meistens in der antiken Philosophie gelehrt; aber auch in unserer Zeit hat diese

Ansicht noch viele Vertreter. Dahin gehören alle Materialisten und Pantheisten, die sich heutzutage lieber Monisten nennen, wie beispielsweise D. F. Strauß, L. Büchner, E. Dühring, Haeckel. So bemerkt der erstere: „Sehen wir auf das Universum im ganzen, so hat es niemals eine Zeit gegeben, wo dasselbe nicht war, wo in demselben kein Unterschied von Weltkörpern, kein Leben, keine Vernunft gewesen wäre, sondern das alles, wenn es in einem Teile des All noch nicht war, so war es in einem anderen Teile schon da, in einem dritten nicht mehr da; es war hier im Werden, dort im vollen Bestande, an einem dritten Orte im Vergehen begriffen; das Universum ein unendlicher Inbegriff von Welten in allen Stadien des Werdens und Vergehens, und eben in diesem ewigen Kreislauf und Wechsel es selbst in ewig gleicher absoluter Lebensfülle sich erhaltend“ [1]).

Desgleichen sagt Haeckel: „Es gibt einen Anfang der Welt ebensowenig als ein Ende derselben. Wie das Universum unendlich ist, so bleibt es auch ewig in Bewegung; ununterbrochen findet eine Verwandlung der lebendigen Kraft in Spannkraft statt und umgekehrt; und die Summe dieser aktuellen und potentiellen Energie bleibt immer dieselbe“ [2]).

Wie steht es nun mit der Wahrheit dieser Lehre? Haben diese Männer ihre Ansicht von der Ewigkeit der Welt auch bewiesen? Nein, durchaus nicht, sondern sie haben sie nur einfach behauptet. Aber bloße Behauptungen gelten in der Wissenschaft nichts, solange sie nicht sachlich begründet werden.

---

[1]) Strauß, Der alte und der neue Glaube. 9. Aufl. 1877. S. 100 f.
[2]) Haeckel, Welträtsel. Stuttgart, Kröner. 1903. S. 100.

Doch einen Versuch machte Haeckel wenigstens, seine Behauptung von der Ewigkeit der Welt zu beweisen, indem er dieselbe aus dem Gesetz der Erhaltung der Energie ableitet. Er sagt: „Die Gesamtsumme der Kraft oder Energie im Weltall bleibt beständig, gleichviel, welche Veränderungen uns erscheinen; sie ist ewig und unendlich wie die Materie, an die sie untrennbar gebunden ist“ [1]).

Sein Schluß lautet also folgendermaßen: weil die Gesamtsumme der Kraft oder Energie im Weltall beständig bleibt, deshalb muß sie, beziehungsweise die Welt, ewig oder immer gewesen sein. Wie? Ist dieser Schluß berechtigt?

Nein; denn das Konstanzgesetz der Energie hat ebensogut Geltung, auch wenn die Welt einmal angefangen hat. Sowenig aus der Unsterblichkeit der Seele die Ewigkeit der letzteren folgt, ebensowenig folgt aus der Lehre der Beständigkeit der Energie deren Ewigkeit und damit die Ewigkeit der Welt.

Also feste Gründe für die Ewigkeit der Welt hat bis jetzt keiner vorgebracht. Wohl aber gibt es Gründe, die gegen dieselbe sprechen. Gewiß ist, daß alle Dinge der Welt im Laufe der Zeit geworden sind. Nun aber ist die Welt nichts anderes als der Inbegriff oder das Gesamtsystem aller Dinge. Sind also diese alle geworden, dann ist auch die Welt geworden, die ja deren Summe ist. Ist aber die Welt geworden, dann ist sie nicht ewig, sondern zeitlich; denn ewig ist nur das Nichtgewordene, zeitlich dagegen das Gewordene.

Doch, da wird man vielleicht sagen: ja, wenn auch alle Dinge im Einzelnen geworden und folglich zeitlich sind, so doch nicht deren Substanz oder die Allgemeinmaterie.

[1]) Haeckel, a. a. O. S. 94

Diese ist ewig; denn sie beharrt in allem Wechsel der Dinge; wir können sie nicht vernichten; folglich ist sie auch nicht entstanden.

Darauf erwidere ich: Vor allem gibt es in der Wirklichkeit keine Allgemeinmaterie und hat es nie eine solche gegeben. Warum? Weil das Allgemeine als solches nicht real existiert, sondern nur im Einzelnen. Das Allgemeine als solches ist eine bloße Abstraktion unseres Verstandes, aber keine objektive Realität. Denn jede Materie, die wir als etwas Wirkliches aus der Erfahrung kennen, ist mehr oder weniger bestimmt, ist immer etwas Besonderes. Eine allgemeine Materie läßt sich wohl begrifflich denken, aber kann nicht als solche objektiv sein, weil alles Objektivseiende etwas Bestimmtes oder irgendwie Beschaffenes ist. Folglich kann die Allgemeinmaterie auch nicht ewig als Weltsubstanz existiert haben, weil sie überhaupt nicht wirklich existiert, sondern nur als Idee in unserem Verstande.

Die Materie als Substanz besteht nur in den einzelnen stofflichen Grundelementen, aus denen die Körper zusammengesetzt sind. Nun ist aber jedes dieser Elemente in seiner Wirksamkeit und darum auch in seinem Sein durch andere bedingt. Folglich sind alle bedingt, folglich auch die ganze Materie, welche ja nur deren Summe darstellt. Ist aber die Materie bedingt, dann kann sie auch nicht ewig sein; denn nur das Unbedingte, das Absolute ist ewig.

Und was den weiteren Punkt betrifft, daß die wirklich vorhandene materielle Substanz in ihrer Quantität bei allem Wechsel der Form beharrt und von uns nicht vernichtet werden kann, so folgt daraus so wenig deren Ewigkeit, wie aus der Beharrlichkeit der Energie die ewige Existenz dieser. Denn auch unter der Voraussetzung, daß die materielle Substanz einmal entstanden und folglich zeit-

lich ist, könnte sie doch in alle Zukunft beharren. Also ist ihre Konstanz kein Beweis für ihre Ewigkeit, wie Haeckel meint.

Die Zeitlichkeit der Welt ergibt sich ferner auch aus der Betrachtung der Naturvorgänge oder der physikalisch-chemischen Prozesse, die sich in ihr abspielen. Jeder dieser Prozesse entsteht und vergeht, jeder ist also zeitlich. Folglich muß auch der ganze Weltprozeß, der ja nur die Summe aller einzelnen ist, zeitlich sein.

Insbesondere folgt dies aus dem zweiten Hauptsatz der modernen Energielehre. Der erste Hauptsatz ist der bereits oben erwähnte von der Energie-Beharrlichkeit. Aus diesem schloß Häckel, wie gezeigt, fälschlicherweise die Ewigkeit der Welt. Der zweite Hauptsatz aber ist der von der Energie-Verwandlung, und da aus demselben die Zeitlichkeit der Welt hervorgeht, hat ihn Haeckel einfach in seinen „Welträtseln" geleugnet[1]). Dieser zweite Hauptsatz besagt, daß bei den Umwandlungen der Energie eine Entwertung und Zerstreuung derselben eintritt. Mechanische Bewegung setzt sich in Wärme um; diese kann aber nicht wieder ganz in mechanische Bewegung verwandelt werden. Die Folge davon ist, daß die aktuelle Energie in der Welt allmählich abnimmt, während die neutrale wächst. Schließlich muß demnach aller Kraftvorrat in Wärme übergehen und alle Wärme in das Gleichgewicht der Natur kommen. „Dann ist jede Möglichkeit einer weiteren Veränderung erschöpft, dann muß vollständiger Stillstand aller Naturprozesse von jeder nur möglichen Art eintreten. Auch das Leben der Pflanzen, Menschen und Tiere kann natürlich nicht weiter bestehen, wenn die Sonne ihre hohe

---

[1]) Haeckel, Welträtsel. S. 101.

Temperatur und damit ihr Licht verloren, wenn sämtliche Bestandteile der Erdoberfläche die chemischen Verbindungen geschlossen haben werden, welche ihre Verwandtschaftskräfte fordern. Kurz, das Weltall wird von da an zu ewiger Ruhe verurteilt sein" [1]). Daraus folgt, wie auch der Naturforscher A. Fick mit Recht geschlossen hat, daß der Weltprozeß vor endlicher Zeit begonnen haben muß, weil er sonst schon zum Gleichgewichtszustande geführt haben müßte, daß er also nicht von Ewigkeit her sein kann [2]).

Zu demselben Schluß kam auch der Philosoph E. v. Hartmann, indem er sagt: „Der naturwissenschaftliche Materialismus glaubte aus der Konstanz der Energie während der Dauer des Prozesses auf ihre Ewigkeit unabhängig vom Prozeß schließen zu können. — Der zweite Hauptsatz zeigt die Voreiligkeit dieser Schlußfolgerungen und läßt das Dogma von der Ewigkeit des Weltprozesses als ein falsches Vorurteil erscheinen" [3]).

Indes da wird Haeckel entgegnen: wenn auch diese Welt zeitlich ist, so sind ihr doch unendlich viele andere vorausgegangen und werden ihr unendlich viele folgen; denn „die Universalbewegung der Substanz im Weltraum ist ein ewiger Kreislauf mit periodisch sich wiederholenden Entwicklungszuständen". „Das ewige Spiel beginnt immer wieder von neuem" und verläuft in der „ewigen Zeit" [4]).

Hierauf bemerke ich: Wohl ist es möglich, daß dieser

---

[1]) Helmholtz, Populärwissenschaftliche Vorträge. 1871. Heft 2 S. 116.

[2]) A. Fick, Die Naturkräfte in ihrer Wechselbeziehung. Würzburg 1869. S. 69 f.

[3]) E. v. Hartmann, Die Weltanschauung der modernen Physik. Leipzig 1902. S. 30.

[4]) Haeckel, Welträtsel. S. 98, 99.

unserer Welt, auch wenn sie bereits Millionen von Jahren in der Entwicklung ist, viele andere Welten vorausgegangen sind; aber unendlich viele, wie Haeckel meint, können es nicht gewesen sein. Warum? Einfach deshalb, weil es eine unendliche Zahl nicht geben kann, da dieselbe ein Widerspruch mit sich selbst ist. Denn unendlich ist dasjenige, was weder vermehrt noch vermindert werden kann. Jede Zahl aber, auch wenn sie noch so groß ist, kann vermehrt und vermindert werden. Folglich ist eine unendliche Zahl eine Unmöglichkeit.

Ferner, wenn auch unserer Welt vielleicht viele andere Welten vorausgegangen sind, so hat doch jede von ihnen nur eine Zeitlang, wenn auch Millionen von Jahren, gedauert. Folglich war jede etwas Zeitliches; denn jede hat angefangen und geendet. Wenn wir nun auch alle diese großen Zeitquanta, die jede dieser angenommenen Welten gewährt hat, summieren, so kommt doch immer wieder, wenngleich ein unsagbar gewaltiges Zeitquantum, aber nie die Ewigkeit heraus, sowenig als aus der Addierung vieler Millionen von Nullen je eine positive Zahl entsteht. Darum ist auch ein „ewiger Kreislauf" von entstehenden und vergehenden Welten, wie Strauß und Haeckel ihn annehmen, eine Unmöglichkeit, da jeder Kreislauf etwas Zeitliches ist und ein „ewiger Kreislauf" eine „ewige Zeit" sein würde, eine „ewige Zeit" aber ein Widerspruch mit sich selbst ist und darum nicht existieren kann. So ist also die vielfach vertretene Ansicht von der Ewigkeit der Welt oder der Welten ein Irrtum.

Und doch, sage ich, enthält diese Ansicht etwas Wahres. Wieso? wird man erstaunt fragen. Ich erwidere: Die Welt oder das Zeitliche ist eine Wirkung aus dem Ewigen und geht in seinen Wirkungen ins Ewige.

Die Wahrheit dieses sehr wichtigen Satzes ergibt sich aus dem Kausalitäts- und Identitätsgesetze, welche in den beiden Grundsätzen zum Ausdruck kommen: aus Nichts wird Nichts, und das Sein kann nicht aus sich zum reinen Nichts werden. Denn wenn aus Nichts das Sein würde, dann wäre das Nichts gleich dem Sein, und wenn aus dem Sein ein Nichts würde, dann wäre das Sein gleich dem Nichts, was beides unmöglich ist, weil es sich selbst widerspricht.

Ist also das Zeitliche geworden, so kann es ursprünglich nur aus dem Ewigen geworden sein; denn es hat ja sonst Nichts gegeben. Folglich muß das Zeitliche der Potenz nach in dem Ewigen gelegen sein; denn anderenfalls hätte es nicht aus demselben entstehen können, weil es sonst aus Nichts entstanden wäre, was unmöglich ist.

Folglich ist die Welt oder das Zeitliche ewig der Potenz nach, zeitlich aber in der Aktualität oder in der Wirklichkeit.

Ferner ist zur Lösung des in Rede stehenden großen Problems noch eine weitere wichtige Unterscheidung zu machen. Man muß nämlich unterscheiden zwischen der Schöpfung als Tätigkeit und der Schöpfung als Produkt dieser Tätigkeit. Die Schöpfung als Tätigkeit kann recht wohl ewig sein und ist es wahrscheinlich, d. h. das Absolute oder Gott kann von Ewigkeit her schöpferisch tätig sein. Aber die Schöpfung als Produkt kann nicht ewig sein; denn als Produkt ist sie etwas Gewordenes und darum etwas Zeitliches.

Das ist meines Erachtens die einzig richtige und klare Lösung des alten, so sehr umstrittenen Problems der Ewigkeit und Zeitlichkeit der Welt.

Ich stehe also auch in dieser großen Frage über den beiden einander entgegengesetzten Parteien und vermittle

sie in einer höheren Einheit, indem ich sage und oben bewiesen habe: die Welt ist sowohl ewig als zeitlich: ewig der Potenz nach, zeitlich in der Wirklichkeit. Das Zeitliche ist sonach potentiell ewig, und das Ewige ist potentiell zeitlich. Die Ewigkeit ist gewissermaßen die Mutter der Zeit, und die Zeit gewissermaßen die Tochter der Ewigkeit. Bisher hat man Ewigkeit und Zeit durchgehends schroff voneinander getrennt. Das war meines Erachtens ein großer Fehler. Infolgedessen konnte man sie nie in das rechte Verhältnis zueinander bringen. Nach meiner Theorie aber sind beide nicht voneinander zu trennen, sondern sie gehören zusammen; sie bilden eine großartige, harmonische Synthese.

II. Unendlichkeit oder Endlichkeit der Welt.

Auch in der Frage rücksichtlich der Unendlichkeit oder Endlichkeit der Welt standen sich bisher zwei konträre Anschauungen gegenüber; die einen behaupten: die Welt sei unendlich, die anderen, sie sei endlich. Die ersteren sind diejenigen, welche auch die Ewigkeit der Welt lehren, die zweiten jene, welche die Welt für zeitlich halten. Ein Hauptvertreter der ersten Ansicht ist in der Gegenwart wieder Haeckel. Nach ihm ist die Welt sowohl dem allgemeinen Inhalt oder der Substanz nach als auch der allgemeinen Form oder dem Raum nach unendlich. So sagt er z. B. in seinen „Welträtseln“: „Der Weltraum ist unendlich groß und unbegrenzt; er ist nirgends leer, sondern allenthalben mit Substanz erfüllt“ [1]). „In alle Ewigkeit war, ist und bleibt das unendliche Universum dem Substanzgesetz unter-

[1]) Haeckel, Welträtsel. S. 98.

worfen“ [1]). „Das unendliche, raumerfüllende Medium ist die Materie . . . Die unendliche Materie, welche objektiv den Kosmos erfüllt, nennen wir in unserer subjektiven Vorstellung Raum [2]). Folglich ist nach Häeckel die Welt sowohl dem Inhalt als der Form nach unendlich.

Welches ist nun dieser Inhalt? Haeckel erwidert: die Materie oder die körperliche Substanz. Diese Substanz befindet sich überall und jeder Zeit in ununterbrochener Bewegung und Veränderung; nirgends herrscht vollkommene Ruhe und Starre; dabei bleibt aber die unendliche Quantität der Materie ebenso unverändert wie diejenige der ewig wechselnden Energie. Die Universalbewegung der Substanz im Weltall ist ein ewiger Kreislauf mit periodisch sich wiederholenden Entwicklungszuständen. Diese Phasen bestehen in einem periodischen Wechsel der Aggregatzustände, wobei zunächst die primäre Sonderung von Masse und Äther eintritt“ [3]).

Folglich besteht nach Haeckel der Weltinhalt aus den Körpern in den verschiedenen Aggregatzuständen, und dieser Inhalt ist ihm zufolge unendlich. Ist das richtig? Nein; denn es ist unmöglich. Warum? Die Welt besteht ihrem Inhalt nach doch aus lauter endlichen oder begrenzten Dingen, seien es gasförmige oder flüssige oder feste Körper. Die Gesamtsumme dieser endlichen Dinge kann aber nichts Unendliches sein; denn mag man noch so viel Endliches zu Endlichem addieren, so kommt nie ein Unendliches, d. h. ein völlig unbegrenztes Sein heraus, so wenig als aus der Addition von vielen Millionen Nullen eine positive Zahl ent-

---

[1]) Haeckel, Ebenda.
[2]) Haeckel a. a. O. S. 99.
[3]) Haeckel a. a. O. S. 98.

steht. Wer also behauptet, die Welt sei ihrem Inhalt nach unendlich, der nimmt ein unendliches Endliches an, was ein Widerspruch mit sich selbst ist und deshalb unmöglich existieren kann. Nur ein ganz unklares Denken kann die Unendlichkeit der Welt behaupten.

Aber nicht nur dem Inhalt nach kann die Welt nicht unendlich sein, sondern auch der Form oder dem Raum nach.

Was ist der Raum? Auch in der Beantwortung dieser Frage stehen sich zwei Ansichten gegenüber. Nach dem Idealismus, speziell Kants, ist der Raum nur eine subjektive Anschauungsform unserer Sinnlichkeit; nach dem Realismus dagegen ist er etwas Objektives, gleichsam ein Behältnis, in dem die Körper sich befinden und sich bewegen. Wer hat nun recht? Ich sage: Keine von diesen beiden Ansichten hat ganz recht, aber auch keine ganz falsch. Wieso?

Der Raum als solcher ist allerdings etwas Subjektives, aber keine Anschauungsform unserer Sinnlichkeit; und gar als bloß subjektive Form, denn wir schauen keinen Raum als solchen, als bloße Form, sondern immer nur Räumliches, nur ausgedehnte Körper. Der allgemeine Raum ist nur ein allgemeiner Begriff unseres Denkens, abstrahiert aus der konkreten Anschauung des Räumlichen oder der ausgedehnten Körper, und als allgemeiner Begriff unseres Denkens ist er allerdings etwas Subjektives wie jeder Begriff, aber keine Anschauungsform unserer Sinnlichkeit[1]). Unsere Sinnesanschauung bietet uns

[1]) Man spricht in der Wissenschaft auch von einem physikalischen und einem mathematischen Raum. In welchem Verhältnis stehen beide zueinander und zu unserer Raumanschauung? Der mathematische Raum ist eine Abstraktion aus dem physikalischen, und der physikalische Raum eine Abstraktion aus unserer Sinnesanschauung des Räumlichen.

keinen allgemeinen Raum, wie überhaupt nichts Allgemeines, sondern immer nur Konkreträumliches oder Körperliches.

Dieses aber ist nicht unendlich, sondern stets etwas Endliches, Beschränktes, und kann auch nicht objektiv unendlich sein, da es ja nichts anderes ist als der äußere Zusammenhang der Körper miteinander oder deren Ausdehnung. Weil es nun, wie wir oben gezeigt haben, nicht unendlich viele ausgedehnte Körper gibt, so kann es auch keine unendliche Ausdehnung, keinen unendlichen Raum aktuell geben.

Folglich ist die Welt weder ihrem Inhalt noch ihrer Form oder dem Raum nach unendlich, sondern in dieser zweifachen Beziehung endlich. Das lehrt uns die philosophische Betrachtung der Sache.

Dasselbe Resultat ergibt sich auch aus einem physikalischen Grund: nämlich aus dem ersten Hauptsatz der Energielehre, aus dem Gesetz von der Erhaltung der Kraft. Wieso? Dieses große Naturgesetz hat nur Geltung in einem geschlossenen materiellen System; denn nur in einem geschlossenen System von Körpern und Massenpunkten bleibt die Energie konstant. Folglich muß die Welt ein geschlossenes und somit endliches System von Körpern sein, wenn das Gesetz von der Erhaltung der Energie in ihr gültig sein soll.

Wie also nach dem Vorhergehenden aus dem zweiten Hauptsatz der modernen Energielehre die Zeitlichkeit der Welt sich ergibt, so ergibt sich aus deren erstem Hauptsatz die Endlichkeit der Welt.

Zu dem gleichen Resultat führt auch eine kurze astronomische Erwägung: jeder Himmelskörper und jedes Sonnensystem bewegt sich um seinen Schwerpunkt. Ebenso müssen sich auch viele Sonnensysteme zusammen um ihren Schwerpunkt bewegen; denn würden sie regellos in der

Welt umherschwärmen, dann könnten sie unmöglich seit Millionen Jahren so geordnet bestehen, sondern die Welt würde schon längst in Trümmer zerfallen sein. Folglich muß auch das ganze Universum oder das System aller Systeme um einen Schwerpunkt sich bewegen, wenn wir ihn auch nicht kennen. Wäre nun die Welt unendlich ausgedehnt, dann könnte sie keinen Schwerpunkt haben; denn derselbe läge überall, d. h. nirgends. Folglich ergibt sich auch aus der Konstellation der Himmelskörper die Endlichkeit der Welt. —

Aber dennoch enthält auch die entgegengesetzte Ansicht von der Unendlichkeit der Welt eine Wahrheit. Ist nämlich auch die Welt aktuell endlich, so ist sie doch potenziell unendlich, und zwar im großen wie im kleinen, im Universum wie im Molekül. Wieso? Im Universum hat sie die Möglichkeit, sich ins Unendliche auszudehnen, und im Molekül liegt die Möglichkeit, ins Unendliche geteilt zu werden. Diese beiden Möglichkeiten haben keine Grenzen, gehen also ins Unendliche. Freilich ist dieses Unendliche nur relativ, wie die Welt selbst etwas Relatives ist; absolut unendlich ist nur das Absolute oder Gott.

So löst sich also befriedigend die Antinomie der Endlichkeit und Unendlichkeit der Welt in Harmonie auf. Die Welt ist endlich aktuell, sie ist unendlich potenziell, ähnlich wie sie aktuell zeitlich und potenziell ewig ist, wie wir im Vorhergehenden gesehen haben. So stehe ich also auch in dieser Frage über den beiden bisher entgegengesetzten einseitigen Theorien, indem ich ihre Wahrheitsmomente in einer höheren Einheit verbinde.

III. Die Entstehung der Welt.

Wir haben dargetan, daß die Welt nicht von Ewigkeit ist; folglich muß sie geworden sein. Es fragt sich nun: wodurch ist sie geworden?

Auch auf diese Frage wurden bisher zwei konträre Antworten gegeben: die einen sagen durch Schöpfung, die anderen durch Entwicklung. Die erstere Lehre nennt man den **Kreationismus,** die zweite den **Evolutionismus.**

Die erstere Ansicht hat ihre meisten Anhänger auf jüdisch-christlicher Seite, indem man sich hauptsächlich auf das I. Buch Moses stützt. Und zwar nimmt man auf dieser Seite gewöhnlich eine wiederholte Schöpfung an: eine Schöpfung des ursprünglichen Chaos, eine Schöpfung des Lichtes, eine Schöpfung der Mineralien, eine Schöpfung der Pflanzen, eine Schöpfung der Tiere nach ihren Arten und eine Schöpfung des Menschen[1]). Das heißt: man schreibt alle diese Dinge einer unmittelbaren Wirksamkeit Gottes zu und meint, diese Gebilde seien ursprünglich fix und fertig aus der Hand des Allmächtigen hervorgegangen. Das ist die gewöhnliche, naive und populäre Auffassung der Weltwerdung.

Dieser steht gegenüber die Evolutionstheorie, der zufolge sowohl die Welt im großen oder die Himmelskörper als auch die Welt im kleinen oder die Einzelwesen im Laufe der Zeit durch die ihnen innewohnenden Kräfte sich entwickelt haben. Das ist heutzutage die Anschauung fast aller Naturforscher und Philosophen sowie der meisten wissenschaftlich Gebildeten.

---

[1]) Manche reduzieren auch diese Schöpfungsannahmen auf nur drei: auf die Schöpfung des Urstoffes, der ersten Lebewesen und des Menschen.

Es fragt sich nun wieder: welche von diesen beiden einander gegenüberstehenden Ansichten hat recht?

Ich erwidere: jede von ihnen enthält nach meinem Dafürhalten Wahres, aber auch jede Falsches. Wieso?

Nicht befriedigend erscheint mir vor allem die erste Ansicht wegen ihrer Einseitigkeit, ihrer Übertreibung und ihres unwissenschaftlichen Charakters. Denn einer der ersten methodologischen Grundsätze der Wissenschaft ist: zur Erklärung der Dinge keine übernatürlichen Kräfte herbeizuziehen, wenn sie durch natürliche erklärt werden können. Dieser Grundsatz ist ganz vernünftig und darum als gültig anzunehmen. Dazu kommt ein zweiter, ebenso richtiger: will man Unbekanntes erkennen, so gehe man von dem mit ihm ursächlich zusammenhängenden Bekannten aus und schließe von diesem auf jenes, also von dem gegenwärtigen Weltzustand und dem gegenwärtigen Weltlauf auf den vergangenen.

Wenden wir nun diese beiden Grundsätze in unserer Frage an!

Betrachten wir die Welt, wie sie gegenwärtig ist, so finden wir, daß sie sowohl im großen wie im kleinen in einer gesetzlichen Entwicklung begriffen ist. Das sehen wir vor allem an jedem Lebewesen: jede Pflanze, jedes Tier, jeder Mensch entwickelt sich durch seine natürlichen Kräfte von einfachen Formen zu zusammengesetzteren und höheren. Auch die unorganischen Wesen, die Mineralien, besonders die Kristalle, bekunden eine Art Entwicklung. Und wie die Einzelkörper auf Erden, so lassen auch die gewaltigen Weltkörper auf eine Entwicklung im großen schließen.

So zunächst unsere Erde. Ihre verschiedenen immensen Gesteinschichtungen weisen auf eine Jahrmillionen dauernde

Gestaltung derselben hin. Ferner deuten ihre heißen Quellen und Vulkane auf einen noch jetzt glühenden Erdkern. Die Abplattung der Erde an ihren Polen beweist, daß auch die Rinde derselben ursprünglich glühend-flüssig war. Dazu kommt dann noch der beachtenswerte Umstand, daß sowohl die Erde als auch die übrigen Planeten unseres Systems in derselben Richtung die Sonne umkreisen, wie diese sich um ihre Achse dreht; daß ferner unsere Erde und die anderen Planeten auch in derselben Ebene sich bewegen, nämlich ungefähr in der Äquatorialebene der Sonne; und daß, wie die Spektralanalyse von Kirchhoff und Bunsen dargetan hat, dieselben Grundstoffe, wie sie unsere Erde besitzt, auch auf den anderen Himmelskörpern vorkommen; endlich daß die letzteren jetzt noch verschiedene Entwicklungsstufen darstellen. So sind die Nebelflecke z. B. der Andromeda glühende Gasmassen, unsere Sonne ein glühendflüssiger Körper, die Erde dagegen hat eine feste, erkaltete Rinde und einen glühendflüssigen Kern.

All diese Tatsachen deuten auf einen gemeinsamen Ursprung zunächst unseres Sonnensystems und weiterhin auch der übrigen Sonnensysteme, deren Gesamtheit das ungeheuere Weltsystem ausmacht. So läßt sich also mit gutem Grund annehmen, daß die Welt sich in vielen Millionen Jahren aus dem Urstoff oder den Grundelementen infolge der ihnen innewohnenden Kräfte und Gesetze allmählich entwickelt hat.

Den ersten Versuch, diese kosmische Entwicklung im großen darzustellen, machte bekanntlich Kant in seiner „Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels" (1755) und dann unabhängig von ihm der Astronom Laplace in seiner „Exposition du système du monde" (1796), welche Versuche später durch andere Astronomen, wie

z. B. Faye, Zöllner und K. Braun, im einzelnen verbessert wurden.

Nach dieser verbesserten Theorie war im Anfang die gesamte Masse des Weltalls wohl millionenmal dünner als unsere Luft und wahrscheinlich von der Temperatur des absoluten Nullpunktes. Wenn die Masse auch gleichmäßig verteilt war, an den äußersten Grenzen war doch die Anziehung einseitig, und so mußte an vielen Stellen der Stoff sich verdichten, wie auch jetzt das gleichmäßig verteilte Wassergas zu Schneekristallen sich verdichtet. Daß die Gase keine Anziehung haben, sondern sich auszubreiten streben (Daltonsches Gesetz), ist gegen die Verdichtung des Urstoffes kein Hindernis; denn die Abstoßungskraft der kleinsten Teilchen wirkt nur in nächster Nähe, die Anziehungskraft aber auch in die Ferne, und da die zusammengedrückte Abstoßungskraft in Wärme übergehen kann, so kann die Anziehungskraft überhandnehmen. Hätte sich die gesamte Masse nur nach einem Zentrum hin zusammengezogen, so hätte sie wohl eine Sonne, aber weder eine Drehung noch Planetensysteme hervorgebracht.

Jede angefangene Verdichtungsstelle, wenn auch so dünn wie unsere Luft, mußte immer mehr Stoffteilchen an sich ziehen und den gewichtlosen Äther hinausdrängen, und diese Verdichtungen mußten sich langsam gegeneinander bewegen und zu größeren Massen vereinigen. Auf ihren Wegen wurden sie aber häufig durch die Anziehung seitwärtsstehender Stoffmassen etwas abgelenkt, so daß sie nur selten mit zentralem Stoß zusammenkamen, sondern einander streifend und umkreisend ineinander flossen. Und diese unzähligen Tangentialstöße der kleineren Massen gegen größere mußten doch zuletzt irgendeine vorherrschende Richtung haben und so im größeren Ball eine Drehung

bewirken. In diesem Zustande sind heute noch manche spiralförmige Nebel, z. B. im Sternbild der Jagdhunde. Wie leicht eine Drehung entstehen kann, beweist auch jeder Wasserstrudel und Rauchwirbel. Nun bestand das Weltall aus zahllosen, in verschiedenen Richtungen langsam rotierenden Gasbällen, wo jetzt die Fixsterne, das ist Sonnensysteme, sich befinden, und ein solcher Gasball von einigen tausend Millionen Meilen Durchmesser war auch unser System. Betrachten wir nun dieses allein!

Innerhalb des in Rede stehenden gewaltigen Gasballes mußten sich wieder, wie früher im Universalnebel, Verdichtungszentren bilden, und zwar meistens näher am Umfange, wo die Wärme ausstrahlte. Dort hatten sie aber einen größeren Weg zu durchlaufen, also eine größere Geschwindigkeit als die innere Masse, und sie behielten dieselbe vermöge der Beharrung auch beim Einsinken und teilten so auch der ganzen Masse von außen her eine schnellere Drehung mit. (So wird die Fallbewegung in Tangentialbewegung umgewandelt). Diese Bälle durcheilten also die ganze rotierende Masse in immer engeren Spiralen, bis endlich jeder in einer solchen Bahn verblieb (etwa fünfmal näher dem Zentrum), wo die Fliehkraft der Anziehungskraft das Gleichgewicht hielt.

Wie kamen sie nun zu ihrer Achsendrehung?

Da die Masse des ganzen Systems durch Gravitation auswendig dünner und inwendig dichter war, fanden die hindurchziehenden Planetengasbälle an ihrer unteren Seite, d. h. näher dem Zentrum des ganzen Systems, einen größeren Widerstand als an der oberen Seite gegen die Peripherie zu; also wurde die untere Seite dieser Kugeln durch den Widerstand des dichteren Mittels etwas zurückgehalten. Und so hatten sie einen beständigen Antrieb sich umzuwälzen,

und zwar in derselben Richtung wie das ganze System. Und diese Drehung des Planetenumfangs versetzte durch allmähliches Einsinken der Umfangsschichte natürlich auch seine ganze Kugel in Rotation; und durch Zusammenziehung immer schneller drehend wurden die Kugeln abgeplattet. Auf ihren Wegen rissen die Planeten viele Massen an sich, so daß sie immer freier durch den gereinigten Äther flogen, während alles, was sie nicht verschlingen konnten, sich gegen das Zentrum senkte und den Gasball der Sonne vergrößerte.

Die Planeten wiederholten dann dasselbe Spiel im kleineren Maßstab und bildeten sich ihre Familie von Monden. So wurde bei der Zusammenziehung unseres Systems zuerst der Planet Neptun, dann Uranus, Saturn, Jupiter usw. gleichsam von der Sonne geboren und später ebenso unsere Erde, welche, als sie noch im gasförmigen Zustand sich befand, wieder den Mond gebar. Und dieser hat als eine kleinere Masse sich schon früher abgekühlt und beinahe ausgelebt“ [1]). So entstanden also die Welt-

---

[1]) C. Hasert, Antworten der Natur. 1903. S. 16 ff. — Man hat schon oft die Frage aufgeworfen, ob die Sterne bewohnt seien. Da alle Himmelskörper dieselbe Entwicklung durchmachen wie unsere Erde, so ist mit Grund anzunehmen, daß wie diese so auch sie im Laufe der Zeit, wenn die entsprechenden Existenzbedingungen vorhanden sind, lebende und vernünftige Wesen, ähnlich unseren Pflanzen, Tieren und Menschen, beherbergen. So hat z. B. der Planet Venus eine ähnliche Atmosphäre, ähnliche Tage und Nächte und wahrscheinlich auch ähnliche Jahreszeiten wie unsere Erde, so daß auf ihm auch ähnliche Organismen wie bei uns gedeihen können. Ferner hat der Planet Mars fast ebenso lange Tage und Nächte wie die Erde; auch auf ihm können jetzt lebende Wesen bestehen. Dagegen kann auf unserem Monde, da die Luft und das Wasser schon gänzlich von ihm eingesaugt und verbraucht sind, und jede Hälfte von ihm 14 Tage lang von der Sonne durchglüht wird und 14 Tage in der kältesten

körper und speziell unsere Erde durch eine Jahrmillionen lange Entwicklung. Demnach haben die kosmischen Evo-

---

Nacht sich befindet, gegenwärtig kein organisches Wesen mehr existieren. Der Planet Jupiter, der 300mal so groß ist als unsere Erde, sowie die anderen großen Planeten Saturn, Uranus und Neptun sind in ihrer Entwicklung noch weit zurück, infolgedessen wohl noch keine Organismen auf ihnen sich bilden konnten.

Außer den vier oder fünf gewöhnlich sichtbaren Planeten nun sind alle glänzenden Punkte am nächtlichen Himmel lauter Sonnen, von denen manche 100mal größer als unsere Sonne sind, und diese haben ebenfalls ihre Planeten. Es fragt sich nun: wozu diese Milliarden Sonnen mit ihren Planeten? Darauf erwidert Hasert: „Zur Bewegung unserer Erde um die Sonne tragen sie gar nichts bei. Sollten sie nur zur nächtlichen Beleuchtung unserer Erde mithelfen, dann wäre es geradezu unsinnig, für einen so kleinen Zweck einen so ungeheueren Aufwand zu veranstalten. Sollten sie dazu dienen, daß wir daran den Schöpfer bewundern können, dann könnten höchstens die glänzenden Sonnen diesen Zweck erfüllen, aber die weit zahlreicheren unsichtbaren Planeten derselben nicht. Nach der alten ptolemäischen Anschauung, als man die Erde für den Mittelpunkt des Weltalls hielt und die äußersten Sterne nicht einmal so weit entfernt glaubte, wie in Wirklichkeit die Sonne entfernt ist, war es fast selbstverständlich, daß nur unsere Erde bewohnt sei. Mit dem kopernikanischen Weltsystem aber ist es ebenso selbstverständlich, daß die vielhundertmal größeren Planeten dieselbe Bestimmung haben wie unsere Erde, und es scheint geradezu unglaublich und lächerlich, daß unser ganz unbedeutendes Planetchen allein bewohnt sein sollte. Wer wird denn das Dasein von Pflanzen und Tieren in irgendeiner unerforschten Gegend von Afrika ableugnen, bloß aus dem Grunde, weil er sie noch nicht gesehen hat? Wenn auf unserer Erde die ganze Oberfläche und die Luft und jeder Wassertropfen lebendige Wesen enthält, sollen dann die anderen Milliarden Planeten nur tote Steinmassen sein? Findet man irgendwo ein bewohnbar eingerichtetes Haus, dann schließt man doch ganz sicher, daß auch wirklich Bewohner darin sein werden; die Bewohnbarkeit ist aber an den bestbekannten Planeten nachgewiesen, was müssen wir also schließen? Für alle Kenner der Astronomie ist dieser Schluß ganz selbstverständ-

lutionisten recht, welche die Welt durch allmähliche, ungeheuere Zeiträume umfassende naturgesetzliche Entwicklung entstehen lassen.

Dieser Theorie huldigen jetzt auch gut christlichgesinnte, hervorragende Denker und Forscher auf katholischer Seite, wie z. B. Prälat C. Gutberlet, der in dieser Beziehung bemerkt: „Ich acceptiere die Kant-Laplacesche Hypothese in ihren Grundzügen bereitwilligst und glaube, daß manche der für unlösbar gehaltenen Schwierigkeiten in derselben noch gelöst werden“ [1]).

Ferner sagt in dieser Beziehung der Ehrenkanoniker Duilhé de Saint-Projet und sein deutscher Herausgeber Professor K. Braig: „Die Kant-Laplacesche Welterklärung, zumal in ihrer durch Faye verbesserten Form, ist eine Hypothese auf dem Wege empirischer Bestätigung.

---

lich, und wirkliche Einwendungen dagegen gibt es eigentlich gar keine, weder von seiten der Wissenschaft noch von seiten der Religion.

Daß Christus nichts darüber geoffenbart hat, das beweist nichts dagegen; denn hätte er uns das offenbaren wollen, dann hätte er uns zugleich das kopernikanische Weltsystem mitteilen müssen, aber das war überhaupt nicht seine Mission. Gerade von seiten der Religion kann man sagen; zahllose tote Kugeln im Raume zu erschaffen, wäre für den Schöpfer so viel wie eine Spielerei; denn sie sind nur dann eine wahre Verherrlichung Gottes, wenn sie von vernünftigen Geschöpfen benutzt und auf Gott bezogen werden; und in Anbetracht der großen Zahl von Heiden und Übeltätern kann man fragen: Wenn ein Vater die Wahl und die Macht dazu hätte, gute oder böse Kinder zu haben, wird er sich dann mit einer übergroßen Mehrzahl von ungeratenen Kindern umgeben? Warum sollte Gott nicht auch solche Welten haben, wo seine Geschöpfe nicht gefallen sind?“ A. a. O. S. 30. Vgl. J. Pohle, Die Sternenwelten und ihre Bewohner. 4. Aufl. 1904.

[1]) Gutberlet, Der mechanische Monismus. Paderborn 1893. S. 49.

Ihre schönen kosmogonischen Induktionen lassen sich, wie die vorher naturwissenschaftliche Methode es fordert, durch die Beobachtung kontrollieren und zur wohlbegründeten Probabilität führen" [1]).

Desgleichen betont der Jesuit und Astronom C. Braun: „Der Kern der Theorie ist richtig, und nur in nebensächlichen Teilen bedarf sie einiger Abänderungen" [2]).

Ähnlich äußert sich der Präsident der Görresgesellschaft G. v. Hertling: „So stellt sich in der Tat der Weltprozeß dar als ein einziger umfassender Mechanismus. Was die Eigentümlichkeit unserer Maschinen im kleinen ausmacht, scheint er im großen zu wiederholen ... Ein Lösungsversuch (die Bildung der Weltkörper physikalisch zu erklären) liegt vor in der Kant-Laplaceschen Hypothese, und weit mehr als das Gewicht prinzipieller Erörterungen hat der Glanz und die anschauliche Kraft, womit sie uns den Ursprung unseres Sonnensystems vorstellig zu machen weiß, der mechanischen Anschauungsweise Anhänger zugeführt" [3]).

Aber wenn die kosmische Entwicklungstheorie anzuerkennen ist, wie steht es dann mit der Schöpfungslehre?

Darauf erwidere ich: auch diese hat im Prinzip recht. Inwiefern? Die in Rede stehende Entwicklungstheorie setzt den Urstoff oder die Substanzen der Dinge einfach voraus, indem sie von denselben ausgeht. Es fragt sich aber: woher diese Substanzen oder Grundelemente? Dieselben

---

[1]) Duilhé de Saint-Projet, Apologie des Christentums auf dem Boden der empirischen Forschung. Deutsche Ausgabe von K. Braig. 1889. S. 185.

[2]) C. Braun S. J., Über Kosmogonie vom Standpunkt christlicher Wissenschaft. 1889. S. 22.

[3]) G. v. Hertling, Über die Grenzen der mechanischen Naturerklärung. 1875. S. 7 f.

können nicht von Ewigkeit her existieren; denn sie sind alle in ihrem Wirken voneinander abhängig, also bedingt; folglich nicht ewig, sondern zeitlich, somit entstanden. Sie setzen also die Existenz des Absoluten oder des unbedingten Seins, das man auch Gott nennt, voraus und können nur durch dieses geworden oder geschaffen sein. Denn erschaffen, d. h. Dinge nicht nur der Form, sondern auch der Substanz nach hervorbringen, oder absolut produzieren kann nur das absolute Sein oder Gott. Die relativen oder bedingten Wesen können nur relativ oder in bedingter Weise produzieren: nämlich die vorhandenen Substanzen umschaffen oder umformen.

Gott hat also alle Dinge der Substanz nach hervorgebracht, aber die Entwicklung dieser Substanzen hat er ihnen selbst überlassen, nachdem er ihnen bei ihrer Schöpfung die Kräfte und Gesetze verliehen, und sie ursprünglich in eine solche Anordnung gebracht hat, daß daraus der herrliche Kosmos im Laufe der Zeit sich bilden konnte.

Demnach hat sowohl die kosmische Kreations- oder Schöpfungslehre als auch die kosmische Evolutions- oder Entwicklungslehre recht, aber jede nur relativ oder teilweise. Ich sage daher: Die Welt ist entstanden substanziell durch Schöpfung, formell durch Entwicklung. Ich stehe also auch in dieser wichtigen Frage über den beiden einander widerstreitenden Parteien, indem ich ihre beiderseitigen Wahrheitsmomente in einer höheren Einheit harmonisch verbinde.

IV. Der Ursprung der Lebewesen.

Ein weiteres bedeutendes und sehr viel bis in unsere Tage verhandeltes kosmologisches Problem ist die Frage nach der ersten Entstehung des Lebens auf der Erde. Denn daß das organische Leben hienieden nicht immer war, sondern daß es einmal eine Zeit gegeben haben muß, in der es zum erstenmal aufgetreten ist, unterliegt keinem Zweifel, weil während des feuerflüssigen Zustandes der Erde kein Lebewesen auf ihr existieren konnte. Es fragt sich daher: wodurch ist das Leben ursprünglich entstanden?

Auch bei der Beantwortung dieser Frage wurden bisher zwei konträre Ansichten geltend gemacht: die Lehre von der besonderen Schöpfung der ersten Lebewesen, **Spezialkreationismus** genannt, und die Hypothese der **Urzeugung** (generatio spontanea s. aequivoca), der man den Namen **Autogonismus** geben kann.

Nach der ersteren Ansicht wurden die ursprünglichen Organismen von Gott besonders erschaffen, nach der zweiten sind sie aus den unorganischen, physikalisch-chemischen Stoffen unter besonders günstigen äußeren Verhältnissen durch Zufall von selbst entstanden. Und zwar soll sich nach Haeckel auf rein chemischem Wege „jene Kohlenstoffverbindung" gebildet haben, die wir Protoplasma nennen, weshalb er die feierliche Erklärung abgibt: „Der Kohlenstoff ist der eigentliche Schöpfer der organischen Welt."

Es fragt sich nun: Welche Gründe haben die Vertreter der Urzeugung oder die Autogonisten für ihre Annahme?

Vor einigen Jahren noch haben sie sich darauf berufen, daß jetzt noch lebende Wesen, Mikroorganismen, wie z. B. die Brand- und Rostpilze, die Infusorien usw., sich aus leblosen Stoffen von selbst bilden. Aber durch die

genauen scharfsinnigen Untersuchungen verschiedener Forscher, besonders von Pasteur in Paris, wurde diese Ansicht als falsch nachgewiesen, indem gezeigt ward, daß auch diese kleinsten Lebewesen aus bereits organisierten Keimen oder Eiern entstehen, und daß folglich auch bei ihnen der Grundsatz gilt: omne vivum ex vivo. Deshalb bezeichnete selbst E. du Bois-Reymond, der große Vertreter der mechanischen Naturerklärung, der in seinem Vortrag über „die sieben Welträtsel" die Urzeugung als eine logische Notwendigkeit behauptete, in seinem Schwanengesang, nämlich in seiner letzten Rede in der Berliner Akademie (28. Juni 1894) die Heterogonie oder die Urzeugung als „rettungslos verloren", und dessen Freund R. Virchow bemerkte auf der internationalen Naturforscherversammlung zu Moskau (1897): „Die Richtigkeit des Gesichtspunktes, daß es keine Urzeugung gibt, ist so allgemein, daß die internationale Gesetzgebung auf diesen Boden ist gestellt worden. Wenn trotzdem hie und da ein Widerspruch gehört wird, von Urzeugung die Rede ist, so ist das ein Anachronismus . . . Demnach ist die Kontinuität des Lebens ein anerkannt sicheres Resultat der Naturwissenschaft. Es gibt kein anderes Leben als erbliches, es gibt kein diskontinuierliches Leben. Der Satz: omnis cellula e cellula ist eine nie untergehende Errungenschaft der Wissenschaft. Diesen Satz können wir als Resultat der Forschung des 19. Jahrhunderts dem 20. übermachen" [1]).

So viel ist also gewiß, daß es gegenwärtig, soweit unsere Erfahrung reicht, keine Urzeugung gibt.

Aber, entgegnen die Autogonisten, früher muß es eine gegeben haben.

---

[1]) Virchow, Archiv für pathologische Anatomie und Physiologie. Bd. 150.

Darauf ist zu erwidern: Wenn jetzt niemals aus unorganisierten, ja nicht einmal aus lebloſen organischen Stoffen trotz aller, auch der sorgfältigsten Bemühungen und Anstrengungen der bedeutendsten Chemiker auch das geringste Lebewesen entsteht, wie sollen früher lediglich aus unorganischen Stoffen ohne jegliche Mitwirkung irgendeiner Intelligenz oder sonst einer besonderen Ursache von selbst Organismen geworden sein? Das ist durchaus nicht einzusehen. Denn wenn die chemischen Stoffe, wie die unorganische Natur sie bietet, sich selbst überlassen bleiben, so entsteht nie auch nur das organische Baumaterial, wie Eiweißkörper, Kohlenhydrate, Fette, Lecithin usw., aus denen der einfachste Organismus, die Zelle, besteht. Um diese organischen Baustoffe der Pflanzen und Tiere aus unorganischer Materie herzustellen, dazu sind zielstrebige Richtungen der Bewegungen nötig, die nur durch intensives bedeutendes Nachdenken der Chemiker gegeben werden können. Und doch ist dieses organische Baumaterial noch lange nicht hinreichend, daß daraus auch nur eine einzige lebende Zelle wird. Diese Kunst hat bis jetzt noch nicht einmal die bedeutendste Intelligenz eines Chemikers fertiggebracht, und früher sollen dies die blinden unorganischen Stoffe, wie die Autogonisten meinen, von selbst ohne weiteres fertiggebracht haben! Um das wirklich zu glauben, dazu gehört mehr als ein Köhlerglaube. Und einen solchen gewaltigen Köhlerglauben hat Haeckel und sein Monistenbund — sie, die den religiösen Glauben über Bord geworfen haben. —

Doch da wird man seitens der Vertreter der Urzeugung sagen, früher waren die physikalisch-chemischen Verhältnisse unseres Planeten ganz anders geartet, und deshalb konnten damals aus toten Stoffen lebende Wesen werden.

Darauf antwortete ich: Will man auch zugeben, daß in den einstigen Epochen der Erdbildung andere physikalisch-chemische Zustände als jetzt bestanden, so beweisen sie nichts für die behauptete Urzeugung. Wieso? Entweder waren die damaligen Naturverhältnisse des Erdballs durchgreifend und wesentlich verschieden von den gegenwärtigen oder nicht. Waren sie das erstere, dann konnten keine Organismen leben und bestehen. Warum? Denn es ist Tatsache, daß die Organismen unter den jetzigen Naturverhältnissen leben und bestehen, und daß, wenn dieselben bedeutend abgeändert werden, sie zu leben aufhören. Folglich hätten auch einst die Organismen nicht bestehen können, wenn damals die Naturverhältnisse wirklich bedeutend oder gar völlig andere gewesen wären als jetzt. Konnten sie aber unter dieser Voraussetzung nicht bestehen, dann konnten sie natürlich noch viel weniger bloß infolge jener ungewöhnlichen physikalisch-chemischen Verhältnisse entstehen. Eine Urzeugung war also damals gerade so unmöglich als jetzt.

Aber, entgegnet man, wenn die Hypothese der Urzeugung nicht haltbar ist, dann bleibt zur Erklärung des Ursprunges des Lebens nichts anderes übrig als die Annahme einer besonderen Schöpfung oder eines Wunders. So sagt Haeckel: „Wenn wir diese (nämlich die Urzeugung) verwerfen, so sind wir genötigt, einen Schöpfungsakt anzunehmen". Und Nägeli bemerkt: „Die Urzeugung leugnen, heißt das Wunder verkünden" [1]).

Das ist eine fast allgemein verbreitete Ansicht, daß es in unserer Frage nur die Alternative gäbe: Urzeugung oder

[1]) Nägeli, Mechanisch-physiologische Theorie der Abstammungslehre. München 1884. S. 83.

Schöpfung. Die ursprüngliche Entstehung der ersten Lebewesen durch eine besondere Schöpfung Gottes zu erklären, ist vorwiegend die populäre und religiöse Ansicht. Aber auch in der Wissenschaft findet sie Vertreter, und sogar ein noch gegenwärtig lebender tüchtiger Naturforscher, der Botaniker J. Reinke in Kiel, huldigt derselben, indem er schreibt: „Die erste Zelle kann nach meiner Überzeugung nur entstanden sein durch einen Eingriff kosmischer Vernunft an unserer Erdoberfläche. Diese Vernunft durchbrach dabei die Naturgesetze keineswegs, sondern sie arbeitete mit den Naturkräften und richtete diese, wie ein Chemiker tut, wenn er eine Synthese ausführt, ein Mechaniker, wenn er eine Maschine baut. Aber so hoch die sich fortpflanzenden Organismen über allen Maschinen stehen, am Maßstabe menschlicher Intelligenz gemessen, so erhaben ist die kosmische Schöpfungskraft über den Fähigkeiten auch des begabtesten Menschen. Ich schließe hieran eine Äußerung von Lotze: „Wir leugnen nicht, daß in dem einmal vorhandenen Zusammenhange der Welt die organische Bildung sich nur durch eine mechanische Tradition forterhält; aber die erste Stiftung jener Keime, in deren blinder und notwendiger Entfaltung der Naturlauf jetzt besteht, glauben wir nicht ohne die Voraussetzung eines ordnenden Bewußtseins einzusehen. Ich bin der Meinung, daß wir, gerade wenn wir die Zurückführbarkeit aller Lebensprozesse auf physikalisch-chemisches Geschehen voraussetzen, die Bildung der ersten Zellen einer schöpferischen Intelligenz zuschreiben müssen, und diese Intelligenzhypothese ist meines Erachtens die einzige, die dem Kausalitätsbedürfnis Genüge leistet“ [1]).

[1]) J. Reinke, Die Welt als Tat. 4. Aufl. Berlin, Paetel 1905. S. 340.

Aber mit Recht bemerkt er selbst dazu: „Die Annahme einer Erschaffung der ersten lebendigen Wesen auf der Erdoberfläche hat vielen Widerspruch und viele Anfeindung erfahren". Denn die Annahme eines besonderen göttlichen Eingriffes in den Naturlauf widerstrebt dem Geiste der modernen Wissenschaft und erscheint als Mystizismus. Während man früher, besonders in der Altzeit und im Mittelalter, fast alles direkt durch göttliche Macht erklärte und so einem übertriebenen Supernaturalismus ergeben war, steht man heutzutage auf dem entgegengesetzten Standpunkt der rein natürlichen Erklärung der Dinge. Wer hat nun recht?

Ich bin der Ansicht, daß es nicht richtig ist, wenn man wie gewöhnlich meint, es gäbe nur die Alternative: entweder Urzeugung oder Schöpfung, sondern ich stehe auch in dieser Frage *über* den beiden betreffenden Parteien und habe schon vor sechs Jahren meine diesbezügliche Auffassung, die ich „Prädispositionstheorie" nenne, folgendermaßen ausgesprochen: „Wir gehen von der allgemein in der Wissenschaft anerkannten Tatsache aus, daß die Welt, wie sie vor uns steht, das Ergebnis einer großartigen Entwicklung ist. Das haben wir bereits an der Entstehung der Himmelskörper gesehen, und diesen Grundsatz wenden wir nun auch speziell auf die Organismen an, indem wir dieselben als *das naturgesetzliche, höchste und darum letzte Entwicklungsprodukt der planetarischen Bildungsvorgänge* betrachten. Denn die Organismen hängen aufs innigste mit der Gestaltung und den physikalisch-chemischen Verhältnissen der Erde zusammen, so zwar, daß sie einen integrierenden, ja den vorzüglichsten Teil unseres Planeten ausmachen. Wir dürfen deshalb ihre Entwicklung nicht von der Erdentwicklung gesondert denken, sondern im notwendigen Kausalzusammenhang mit derselben

oder als ihr spezielles höchstes Produkt, indem die gesetzmäßige Entwicklung der Erde es mit sich brachte, daß an verschiedenen geeigneten Stellen ihrer Oberfläche eigenartige komplizierte Atom- und Molekularsysteme oder organische Zellen sich bildeten.

Das konnte aber nur dann der Fall sein, wenn gleich anfangs die ganze kosmische Entwicklung darauf *angelegt* war. Denn es ist ein Grundgesetz der Entwicklung, daß das Höhere nur dann aus dem Niederen sich bilden kann, wenn es in diesem angelegt ist.

Die Wahrheit dieses Grundgesetzes lehrt sowohl die durchgängige Erfahrung als auch die Vernunft. Denn wenn das Höhere sich aus dem Niederen, ohne darin veranlagt zu sein, entwickeln könnte, dann würde es *als solches*, d. h. soweit es das Niedere überragt, aus dem Nichts entstehen. Das ist aber unmöglich, indem aus Nichts nie Etwas werden kann. Wer das Gegenteil behauptet, widerspricht den obersten Gesetzen des logischen Denkens und Seins. Darum muß überall, wo eine Entwicklung aus dem Niederen zum Höheren stattfindet, dieses in jenem der Anlage nach bereits vorhanden sein.

Dieses Gesetz, das man das Gesetz der Veranlagung nennen kann, gilt durchgängig bei allen Bildungen und Entwicklungen, ist also allgemein. Ist es doch im Grunde nichts anderes als das angewandte Kausalitätsgesetz. Es muß daher auch Geltung haben für die Entstehung der ersten Lebewesen auf Erden. Diese müssen in den ihnen vorausgehenden Zuständen der Erdbildung begründet gewesen sein. Darum darf man weder den Anfangszustand der Erde noch den der Welt überhaupt als ein völlig regelloses Chaos oder wirres Durcheinander fassen; denn aus einem solchen hätte sich weder der herrliche Kosmos im

großen noch speziell die bewunderungswürdige Organismenwelt entwickeln können. Wir müssen vielmehr annehmen, daß schon von Anfang an die Stoffelemente in einer derartigen Lage, Bewegung und Richtung zueinander sich befanden, daß daraus infolge ihrer naturgesetzlichen Wechselwirkung allmählich die verschiedenen Bildungsphasen der Weltkörper und schließlich auch die Organismen hervorgingen. Solcher Hauptbildungsphasen lassen sich in der Weltentwicklung im allgemeinen drei unterscheiden: 1. Die Bildungsphase der astronomischen Körper, 2. die der physikalisch-chemischen Körper und 3. die der organisierten Körper. Die letztere Phase bildet den Höhepunkt und die Blüte der Weltentwicklung und zugleich den fruchtbaren Mutterboden für eine großartige Weiterentwicklung innerhalb des organischen Reiches selbst" [1]).

Doch da könnte man fragen: Wie soll der leblose Stoff Anlagen haben zu dem in so vielen Punkten spezifisch verschiedenen Leben?

Darauf erwidere ich: Keineswegs sage ich, daß in dem leblosen Stoff *als solchen* die Anlage zum Leben lag, sondern der nächste Grund für die erste Entstehung der Lebewesen lag in dem *planetarischen Entwicklungsgesetz*, das wieder in der uranfänglichen Konstellation der Elemente und der daraus resultierenden besonderen Bewegungsrichtung derselben begründet war. Denn wären ursprünglich die Stoffelemente anders gelagert gewesen, als sie es wirklich waren, oder hätte die Entwicklung unseres Planeten eine durchgreifende Störung erlitten, dann wären keine Organismen entstanden, auch wenn *dieselben* Stoffe in *derselben* Anzahl und mit *denselben* physikalisch-

[1]) Siehe mein Werk: Triumph der christl. Philosophie. 1900. S. 210 ff.

378459

chemischen Kräften und Gesetzen vorhanden gewesen wären. Folglich war die Entstehung der Organismen bereits im Anfangszustand der Welt sowie in den späteren Phasen ihrer Entwicklung virtuell angelegt oder prädisponiert.

Daraus ergibt sich auch die Lösung der weiteren Frage: Warum zeigt der unorganische Stoff jetzt weder in der Natur noch in den Laboratorien der Chemiker eine solche Anlage zum Leben? Antwort: In dem physikalisch-chemischen Stoffe als solchem liegt, wie schon oben betont wurde, *überhaupt* nicht die Anlage zum Leben, sie hat also auch *einst* nicht in demselben gelegen, so wenig wie jetzt, sondern nur in dem planetarischen Entwicklungsgesetz oder in der bestimmten Richtung, welche die Erdentwicklung an bestimmten Punkten ihrer Oberfläche nahm. Nachdem aber die Erde den Zweck ihrer Entwicklung: nämlich die Produktion der Lebewesen, erreicht hatte, hörte sie natürlich auf, fernerhin solche hervorzubringen, da die entstandenen Organismen nun *selbst* das bezügliche Produktionsgesetz in sich tragen.

Weil sonach in den unorganischen Stoffen mit ihren physikalisch-chemischen Kräften und Gesetzen nicht selbst der Grund zur Entstehung von Lebewesen lag und liegt, so muß zum Zwecke der Erklärung des Lebens ein *besonderes Naturgesetz*, das man *Organisationsgesetz* nennen kann, angenommen werden. Dieses ist ein höheres Gesetz als die physikalisch-chemischen Gesetze; es steht zwar nicht im Gegensatz zu diesen, aber *über* ihnen und macht sich deshalb dieselben gewissermaßen dienstbar.

Dieses Spezialgesetz ist natürlich nicht erst später entstanden, sondern ist so alt wie die anderen Naturgesetze auch; aber wie diese, so ist auch es in seiner Wirksamkeit bedingt und von bestimmten Umständen abhängig. Und so kam es, daß erst, nachdem die Erde eine solche Höhe ihrer

Entwicklung erreicht hatte, daß die Bedingungen zum Bestande des organischen Lebens gegeben waren, das bisher in ihr latent vorhandene Organisationsgesetz in Kraft trat, infolgedessen an bestimmten geeigneten Punkten der Erdoberfläche die physikalisch-chemischen Stoffe in eine derartige systematische Anordnung kamen, daß daraus lebende Zellen und damit die ersten Lebewesen entstanden.

Aber — wird man fragen — wie verhält sich das Organisationsgesetz zu dem Gesetz der Erhaltung des Stoffes und der Kraft, dem gemäß sowohl der eine wie die andere im Weltall weder vermehrt noch vermindert werden kann? Woher soll im Organismus ein neuer Stoff und eine neue Kraft entstehen, und wohin sollen sie vergehen?

Darauf ist zu bemerken: Das von uns angenommene Organisationsgesetz widerspricht keineswegs dem Gesetze der Erhaltung des Stoffes und der Kraft; denn es ist weder ein besonderer Stoff noch eine neue mechanische Kraft, sondern an sich etwas *Immaterielles*, *Unstoffliches*, wenn es auch mit dem Stoffe aufs innigste verbunden ist; es ist ein *dynamisches Formalprinzip*. Wieso?

Jedes Ding ist nämlich ein Ganzes aus Stoff und Form. *Das ist die Wahrheit des aristotelischen Grundprinzips*. „Wie nun der an sich unbestimmte Urstoff durch die wesentliche Form zu bestimmten chemischen Elementen wurde, so werden diese toten Elemente zu organisierten Körpern durch eine *neue* besondere Form: eben durch das in Rede stehende Organisationsgesetz, das man auch Lebensprinzip nennen kann. Das letztere ist also *keine eigentliche Kraft*, sondern nur eine *Form*, ein Formalprinzip. Dasselbe sitzt nicht neben oder zwischen den Atomen wie ein Maschinentreiber, sondern es liegt im Innersten des Stoffes; es ist ganz eins geworden mit dem Stoffe, es macht

nur den Stoff zu einem lebendigen Stoff; es fügt zu den stofflichen Kräften nicht neue Kräfte hinzu, es leistet selber absolut gar keine mechanische Arbeit, sondern es nimmt alle Bewegung nur aus der Chemie des Stoffes und aus der Sonnenwärme; es macht nur, daß die vorhandenen Stoffe und Kräfte, die sonst ein zweckloses Spiel treiben, nun zielstrebig wirken; es ist das Lebendigsein des Stoffes. Wenn das niedere Wesen zu einem höheren erhoben wird, wenn der tote Stoff lebendig wird, dann bleiben die niederen Formen, die Eigenschaften der Elemente nur virtuell, sowie das Dreieck im Viereck oder wie die niedere Zahl in der höheren enthalten ist, und so arbeiten die chemischen Elemente in den lebendigen Zellen nicht mehr selbständig, sondern im Dienste des Ganzen; und wenn die Lebensform aufhört, kommen die niederen Formen wieder zur Geltung, und so haben nach dem Tode des Organismus die chemischen Kräfte wieder vollständig ihre frühere Wirkungsweise. Durch die Geburt eines Lebewesens kommt also nicht eine neue Kraft in die Welt, durch das Auswachsen desselben wird nicht die Kraft vermehrt, durch den Todesfall ist nicht eine Kraft verschwunden, sondern nur eine Regulierung der Kraft, die Lebensursache.

Auch hinkende Vergleiche dürften die Sache etwas verständlicher machen: die Intelligenz des Uhrmachers gibt nicht den geringsten Anstoß zur Bewegung der Uhr, sondern alles leisten Feder und Anker; aber eine selbstgehende Uhr wäre nicht zustande gekommen ohne das Ankerprinzip, welches der Uhrmacher hineingelegt hat. Oder: Die Kunstform macht den Marmor zur Statue, aber dabei verändert sie nicht den kohlensauren Kalk des Steines; sie ist etwas, ja das Wesentliche an der Statue; aber kein Wesen, das für sich allein bestehen kann, sondern sie wird getragen vom

Stein. Wird die Statue zerschlagen, so ist ihre Gestalt verschwunden und nur die Steinmasse noch vorhanden. So gibt auch das Lebensprinzip dem Stoffe nicht eine Kraft oder Bewegung, sondern es bestimmt nur die Art und Richtung seiner Bewegung, es ist ein Gesetz für seine Tätigkeit.

Falsch ist also die Ansicht, es müsse ein selbständiges Wesen in den Pflanzen und Tieren herumgeistern, und falsch ist die Meinung, Stoff und Chemie allein könne den Lebensprozeß hervorbringen, sondern in der Mitte liegt die Wahrheit: es ist der belebte Stoff. Jeder neu zu bildenden Zelle wird von der Mutterzelle schon lebendiger Stoff mitgegeben und damit auch die Kraft, weiterhin die neuen Nahrungsstoffe in lebendige umzuwandeln" [1]).

Mit dieser Fassung und Klarlegung des von uns angenommenen Organisationsprinzips für Erklärung der Lebewesen, glauben wir, lösen sich alle Einwände, Bedenken und Schwierigkeiten, die man bisher gegen dasselbe vorgebracht hat.

Wie verhält sich nun unsere Prädispositionstheorie in betreff des Lebensursprunges mit den beiden anderen einander gegenüberstehenden Theorien der Urzeugung und der besonderen Schöpfung?

Antwort: Sie anerkennt, daß beide Theorien Wahrheitsmomente enthalten und nimmt dieselben in sich auf, vermeidet aber deren Einseitigkeiten und Mängel und steht über ihnen. So ist es vor allem richtig, daß das Organische aus dem Unorganischen, das Lebendige aus dem Leblosen ohne besondere Schöpfung Gottes durch natürliche Faktoren ursprünglich hervorgegangen ist — das ist die Wahrheit der Lehre von der Urzeugung. Aber es ist

[1]) Hasert, Antworten der Natur. S. 123 f.

falsch, wenn diese Theorie behauptet, daß dieses Hervorgehen einst durch bloßen Zufall oder von selbst, lediglich wegen besonders günstiger äußerer Umstände erfolgt sei. Denn das widerspricht nicht nur jeder bisherigen Erfahrung, sondern auch dem allgemeingültigen Kausalitätsgesetze, dem gemäß aus dem Niederen das Höhere nie von selbst entstehen kann, da keine Ursache mehr zu wirken vermag, als sie selber enthält. Ebensowenig können bloß äußere Einflüsse auf ein Ding dasselbe derart abändern, daß es spezifisch, ja wesentlich neue Fähigkeiten empfängt, wie sie die Organismen gegenüber den toten Körpern zeigen. Deshalb konnte das Organische aus dem Unorganischen nur dann hervorgegangen sein, wenn zu dem letzteren eine spezifisch neue, innere Ursache kam, die wir Organisationsgesetz oder Organisationsprinzip genannt haben.

Aber dieses Naturgesetz oder Prinzip entstand nicht durch eine besondere göttliche Schöpfung erst später, nachdem die Erde sich soweit abgekühlt hatte, daß in ihr die Bedingungen zur Entstehung lebender Wesen gegeben waren — das ist die unwissenschaftliche Ansicht der Kreationstheorie. Dieselbe ist deshalb unwissenschaftlich, weil sie zur Erklärung des Natürlichen unnötigerweise übernatürliche Eingriffe Gottes in den Naturlauf annimmt. Denn einer der ersten methodologischen Grundsätze der Wissenschaft ist, wie bereits bemerkt: man soll bei der Erklärung der Naturvorgänge keine übernatürlichen Gründe annehmen, wenn natürliche ausreichen. Und das ist eben hier der Fall. Es genügt die Hypothese, daß von Anfang an der Urstoff so angelegt war, daß er sich zusammenziehen und die bestimmten Elemente: Wasserstoff, Kohlenstoff, Sauerstoff usw. bilden mußte, und daß alle physikalischen und chemischen Verhältnisse sich so gestalten mußten, daß endlich

an vielen Orten der Erde die komplizierten Moleküle der lebendigen Zellen entstanden.

Freilich konnte der Urstoff diese Veranlagung und großartige Gesetzlichkeit, kraft deren er sich im Laufe der Zeit zu dem herrlichen Kosmos entwickelte, nicht sich selbst geben und auch nicht aus seiner eigenen Natur von Ewigkeit her besitzen. Denn erstens existiert er nicht, wie bereits im vorhergehenden nachgewiesen wurde, aktuell von Ewigkeit, und zweitens ist er seiner Natur nach an sich unbestimmt. Deshalb sagt H. Schell mit Recht: „Der Stoff ist seinem ganzen Wesen nach das Gegenteil von Selbstbestimmtheit, der Inbegriff allseitiger Unbestimmtheit und vielfältiger Bestimmbarkeit. Die Grundeigenschaften der Materie offenbaren keine innere Notwendigkeit, sondern die Tatsächlichkeit positiver Anordnung. Die Materie ist unbestimmt und indifferent hinsichtlich ihrer substanziellen Gestaltung, Einheit und Vielheit in den Elementen, Körpern, Aggregatzuständen, Kräften, Eigenschaften, dem Verhältnis der latenten zur lebendigen Energie, hinsichtlich der Zeit und der zeitlichen Konstellationen des Ortes und der Ortsveränderung, der Bewegung nach Art, Richtung und Schnelligkeit, der Gattung und Art ihrer Mischung und Organisation“ [1]).

Auch selbst E. du Bois-Reymond bemerkt in dieser Beziehung in seiner Rede über die sieben Welträtsel, daß es einer Anzahl von Kohlenstoff-, Sauerstoff-, Wasserstoff-, Stickstoff- usw. Atomen gleichgültig sei, wie sie liegen und sich bewegen, liegen und sich bewegen werden. Wenn das der Fall ist, wenn die Materie an sich indifferent ist gegen die Bewegung überhaupt und deren verschiedene Richtungs-

[1]) H. Schell, Dogmatik. Bd. I. S. 232.

möglichkeiten, dann kann die primitive Veranlagung des Urstoffes, aus welcher die Welt und die Lebewesen sich entwickelten, unmöglich von ihm selbst herrühren, sondern nur, da es sonst nichts gab, von dem absoluten Sein, das alles Relative prinzipiell bedingt, und das daher auch den Urstoff mit seinen Kräften und Gesetzen geschaffen hat.

Insofern hat also auch die Schöpfungslehre recht, indem sie die erste Entstehung der Lebewesen prinzipiell vom Schöpfer abhängig sein läßt; aber sie geht zu weit, wenn sie meint, daß die ersten Organismen einer besonderen nachträglichen Schöpfung ihren Ursprung verdanken; denn es genügt die Annahme einer einmaligen Schöpfung des Urstoffes und dessen Veranlagung zur Weltentwicklung am Anfange. Das ist nicht nur eine viel wissenschaftlichere, sondern auch eine viel würdigere Auffassung des absoluten Wesens und seines erhabenen Werkes, als wenn man annimmt, Gott habe durch wiederholte wunderbare Eingriffe seiner Schöpfung nachgeholfen, wie etwa ein ungeschickter Uhrmacher oder Mechaniker seinem Werke.

Auch E. du Bois-Reymond hat in seiner letzten Rede in der Berliner Akademie (1894), gleichsam in seinem Schwanengesang, im Gegensatz zu seiner früheren materialistischen Richtung derselben Ansicht beredten Ausdruck gegeben, indem er sprach: „Ihrer (der göttlichen Allmacht) würdig allein ist sich zu denken, daß sie vor undenklicher Zeit durch einen Schöpfungsakt die ganze Materie so geschaffen habe, daß nach den der Materie mitgegebenen unverbrüchlichen Gesetzen da, wo die Bedingungen für Entstehen und Fortbestehen von Lebewesen vorhanden waren, beispielsweise hier auf Erden, einfachste Lebewesen entstanden, aus denen ohne weitere Nachhilfe die heutige Natur von einer Urbazille bis zum Palmenwalde, von

einem Urmikrokokkus bis zu Suleimas holden Gebärden, bis zu Newtons Gehirn ward."

Diese unsere Hypothese steht auch keineswegs im Widerspruch mit der Religion, speziell der christlichen, sondern im Gegenteil in schönster Harmonie mit derselben; denn wenn wir die Bibel genau ins Auge fassen, so werden wir finden, daß dieselbe nicht, wie man oft meint, lehrt, daß die Organismen durch besondere Schöpfungsakte Gottes ins Dasein getreten seien; denn es heißt nicht daselbst: Gott schuf das Gras und die Fruchtbäume; nicht: Gott schuf das kriechende Tier und Geflügel, sondern es heißt ausdrücklich: „Die Erde sprosse Gras und Fruchtbäume; das Wasser bringe hervor kriechendes Tier und Geflügel; die Erde bringe hervor lebende Wesen nach ihrer Art" (Gen. 1, 11 f.). Hier wird ganz deutlich die Hervorbringung der Organismen ursprünglich der Erde und dem Wasser zugeschrieben, und zwar derart, daß Gott sie dazu befähigt habe. Das läßt sich aber vernünftigerweise nur so denken, daß die Erde und das Wasser damals infolge der planetarischen Entwicklung die Anlage zur Hervorbringung der ersten Organismen hatte. Und diese Anlage war wieder nur eine naturgesetzliche Folge des von Gott gesetzten kosmischen Urzustandes. Man braucht sonach auf christlichem Standpunkt durchaus keine besondere Schöpfung der Lebewesen anzunehmen.

Demnach entspricht unsere Auffassung vom Ursprung des Lebens recht wohl der Religion, wie sie nicht minder mit der Naturwissenschaft — dessen ist du Bois-Reymond Zeuge — und mit der Philosophie unter allen Theorien am meisten harmoniert.

V. Die Bildung der Organismenarten.

An die Frage nach dem Ursprung des Lebens überhaupt, die wir bisher behandelt haben, schließt sich unmittelbar die weitere Frage nach der Entstehung der verschiedenen Arten der Lebewesen, eine Frage, die besonders in den letzten vierzig Jahren bekanntlich sehr viel erörtert wurde. Auch in dieser Beziehung wurden zwei einander entgegengesetzte Ansichten geltend gemacht: Die **Stabilitätstheorie** und der **mechanische Transformismus**, auch Darwinismus genannt.

Nach der ersteren Anschauung entstanden die verschiedenen, jetzt existierenden Organismenarten schon ursprünglich durch Schöpfung, nach der zweiten haben sie sich erst später im Laufe langer Zeiträume aus wenigen Urformen oder vielleicht nur aus einer einzigen Grundform durch allmähliche Umbildung infolge äußerer Verhältnisse mittels Abstammung auseinander entwickelt.

Die erstere Ansicht ist die alte, gewöhnliche, bis in die Neuzeit sowohl im populären Bewußtsein als auch selbst in der Naturwissenschaft herrschend gewesen, die zweite ist die moderne, erst in den letzten Jahrzehnten lebhaft verhandelte Auffassung. Den Artbegriff hat der große Botaniker Linné dahin formuliert, daß zu einer und derselben Art alle diejenigen Individuen gehören, welche in der Gestalt übereinstimmen und durch die Fortpflanzung zusammenhängen. Ihm zufolge stammen die zu einer Art gehörigen Individuen von einem Urindividuum oder von einem Ahnenpaar ab, das der Schöpfer ins Leben gerufen habe. Auch er stand also noch auf dem Standpunkte der Stabilitätstheorie. Und zwar muß man auf diesem Standpunkte wiederholte Schöpfungen Gottes rücksichtlich der Organismen-

arten annehmen. Denn so unzweifelhaft, wie die Paläontologie uns lehrt, viele ursprünglich bestehende Arten später untergegangen sind, so sicher haben die meisten jetzt lebenden Arten in der paläozoischen Zeit und in der Mehrzahl der mesozoischen Formationen noch nicht existiert. Sind nun die Arten der Gegenwart nicht durch Umwandlung von Formen früherer Erdperioden entstanden, dann müssen sie durch wiederholte besondere Schöpfungen Gottes geworden sein. Das ist die Ansicht der alten Stabilitätstheorie.

Es fragt sich nun, ob dieselbe heutzutage noch haltbar ist oder nicht. Darauf ist zu erwidern: Diese Ansicht hat in der gegenwärtigen Wissenschaft keinen festen Boden mehr; denn durch ihre angenommenen wiederholten göttlichen Eingriffe in die Naturentwicklung widerspricht sie der Kontinuität des Naturgeschehens und damit einem Hauptprinzip der neuzeitlichen Wissenschaft. Ihre Hauptstütze ist die Konstanz der Arten der Gegenwart. Diese Konstanz ist zuzugeben; denn wir kennen kein Beispiel von lebenden Arten, die ineinander übergehen. Das tun nur Kreuzungen von Arten oder Varietäten. Freilich, wenn, wie es manchmal der Fall ist, der Umfang einer Art sehr groß ist, dann können deren Varietäten einander sehr unähnlich werden, und darauf sind meistens jene Beobachtungen zurückzuführen, in denen vom Übergang einer Art in eine andere die Rede ist[1]). Aber einen wirklichen derartigen Übergang hat man in unserem Erfahrungsbereich noch nicht konstatiert und eben darauf beruft sich hauptsächlich die Stabilitätstheorie. Doch mit Recht bemerkt dazu Reinke: „Aus der Beständigkeit der Arten in der Gegenwart folgt noch nicht ihre Beständigkeit in der Vergangenheit“[2]).

[1]) J. Reinke, Die Welt als Tat. 1905. S. 354.
[2]) A. a. O. S. 355.

Schon Linné ist daher von der von ihm anfänglich vertretenen starren Stabilitätstheorie später abgekommen und hat sich der Entwicklungsansicht sehr genähert, indem er sagt: „Lange habe ich die Vermutung gehegt, die ich doch nicht für unzweifelhafte Wahrheit auszugeben wage, sondern nur als eine Hypothese vorlege, daß alle Spezies derselben Gattung am Anfange nur eine Spezies bildeten, später aber durch hybride Zeugung sich hervorgebildet haben“ [1]).

Ein Haupthindernis für den Entwicklungsgedanken war außer den vermeintlich biblisch-religiösen Bedenken die Ansicht, daß die Samen der meisten aus Vermischung verschiedener Arten entstandenen Bastarde nicht entwicklungsfähig seien. Daß aber diese Meinung irrig ist, hat insbesondere Kerner gezeigt, der zu dem Schluß kam, daß gerade in der Kreuzung die Ursache der Neubildung von Arten gegeben sei, und daß die in der Gegenwart lebenden Arten zum größten Teil die Abkömmlinge von Bastarden seien, deren Stammeltern in früheren Erdperioden lebten und später ausstarben. So viel ist gewiß, daß nach Ausweis der Paläontologie die jetzt lebenden Arten in der Vorzeit der Erdentwicklung noch nicht bestanden haben. Will man nicht annehmen, daß sie durch besondere Schöpfung geworden sind, dann müssen sie durch Umwandlung von Typen früherer Erdperioden sich allmählich entwickelt haben, was zunächst aus zwei Gründen als möglich erscheint: 1. weil die Organismen der ältesten Zeit, wie wir aus ihren auf uns gekommenen Versteinerungen wissen, wenigstens in der Grundform mit denen der Gegenwart übereinstimmen,

---

[1]) Siehe K. E. v. Baer, Studien aus dem Gebiete der Naturwissenschaften. S. 256.

und 2. weil sich gleichfalls aus diesen Versteinerungen ergibt, daß in der älteren und mittleren Tertiärzeit die Umbildungsfähigkeit der Typen viel größer war als später, und daß zur Gegenwart hin die Formen immer stabiler wurden, so daß jetzt die Umbildungsfähigkeit auf ein Minimum herabgesunken ist[1]), ähnlich wie es jetzt noch im Leben des organischen Einzelwesens der Fall ist, das auch in seiner Kindheit und Jugend viel umbildungsfähiger ist als im Alter.

Die meisten einzelnen Lebewesen durchlaufen noch gegenwärtig bekanntlich sehr verschiedene Formen in ihrer Entwicklung: von der winzigen relativ einfachen befruchteten Eizelle beginnend, immer reicher und mannigfaltiger sich entfaltend, bis hinauf zum mehr oder minder komplizierten vollendeten Organismus.

Auf Grund solcher Erwägungen entstand die Idee, daß wohl auch die ganze Organismenwelt sich allmählich im Laufe von Jahrmillionen aus ursprünglich einfacheren Formen entwickelt haben werde. Diesen Gedanken hat im Jahre 1794 schon der Großvater Darwins, dann Goethe und Geoffroy St. Hilaire fast zu gleicher Zeit erfaßt, und 1809 hat Lamarck diese Idee in seiner „Philosophie der Zoologie" näher zu begründen versucht.

Aber bahnbrechend in dieser Beziehung wurde bekanntlich erst Charles Darwins Werk „Über die Entstehung der Arten", das fünfzig Jahre danach (1859) erschien und eine gewaltige Bewegung in der wissenschaftlichen, sowie überhaupt in der gebildeten Welt hervorrief.

Die Grundzüge dieser Theorie sind folgende. Darwin ging von den Beobachtungen aus, die er und andere an

---

[1]) K. E. v. Baer, Studien. S. 429.

den Erzeugnissen der verschiedenen Kreuzungen der Haustiere machten, indem man dabei große Variationen erzielte. Besonders ergaben sich durch künstliche Züchtung viele Spielarten bei den Tauben, Hühnern, Hunden und Pferden. Ähnliche Versuche stellte man auch bei den Pflanzen mit gutem Erfolge an. Von dieser Grundlage ging Darwin dann einen Schritt weiter, indem er annahm, daß auch in der Natur eine ähnliche Zuchtwahl bestehe, wie sie künstlich der Mensch übt, und er nannte deshalb jene die „natürliche Zuchtwahl".

Da aber die Natur nicht mit Überlegung wie der Mensch eine Auslese zwischen geeigneten männlichen und weiblichen Exemplaren treffen kann, um deren Vorzüge in ihren Nachkommen zu steigern und zu einer höheren Stufe der Entwicklung zu erheben, nahm Darwin weiter an: es müsse in der Natur ein anderes Prinzip der Zuchtwahl geben, und er fand dasselbe in dem „Kampf ums Dasein", indem die Lebewesen, besonders die gleichartigen, Krieg gegeneinander führen, um sich ihre Existenzbedingungen zu erringen, wobei die schwächeren unterliegen, dagegen die stärkeren oder die besser mit Werkzeugen ausgerüsteten den Sieg davontragen und am Leben bleiben.

Diese pflanzen nun durch die Zeugung ihre Vorzüge in ihren Nachkommen fort, kraft des Gesetzes der Vererbung, wodurch die erworbenen nützlichen Eigenschaften erhalten und durch Übung und den Kampf ums Dasein gesteigert werden.

Dazu tritt dann noch ein weiteres Gesetz in Wirksamkeit, das Gesetz der Koordination der Organe, dem gemäß jede teilweise Veränderung derselben allmählich auch zu einer Veränderung der anderen entsprechenden Organe führt.

Endlich macht sich noch ein wichtiges Gesetz in der Organismenwelt geltend: das Gesetz der Adaption, infolgedessen die Lebewesen sich den jeweiligen Existenzbedingungen anpassen, und wenn diese sich ändern, sie sich entsprechend gleichfalls modifizieren.

Das sind nach Darwin die fünf Hauptfaktoren in der Natur: die Variabilität, die natürliche Zuchtwahl mittels des Kampfes ums Dasein, die Vererbung, die Koordination der Organe und die Anpassung derselben an die äußere Umgebung, durch welche die ganze Organismenwelt von den kleinsten und einfachsten Anfängen bis hinauf zu den höchsten Lebewesen, von dem ersten Protoplasma bis zum Menschen sich entwickelt haben soll[1]).

Wie steht es nun mit dem Werte dieser Theorie?

Da sowohl vielfach von anderer Seite als auch von mir selbst[2]) dieselbe bereits einer eingehenden Kritik unterzogen wurde, so brauche ich hier nicht noch einmal ausführlich das zu tun, sondern ich beschränke mich auf das allgemeine Resultat dieser Beurteilungen, das dahin lautet, daß zwar die von Darwin für die allgemeine Entwicklung der Organismenwelt geltend gemachten Faktoren in der Natur tatsächlich bestehen und Veränderungen in den Lebewesen hervorbringen, daß sie aber weder einzeln noch zusammen wirklich das leisten, was sie nach seiner Theorie leisten sollen. Das wurde sowohl von einer Reihe namhafter Naturforscher als auch von Philosophen im einzelnen nachgewiesen. So z. B. von Nägeli, der sich bereits im Jahre 1865 entschieden gegen die von Darwin an-

[1]) Siehe mein Werk „Der Triumph der christlichen Philosophie" 1900. S. 220 f.

[2]) Ebenda.

genommene „richtungslose“ oder zufällige Variation aussprach, indem er erklärte, daß durch dieselbe die Vorwärtsentwicklung der Organismenwelt trotz des Kampfes ums Dasein nicht zu erklären sei. Ja, die einzelligen, einfachsten Lebewesen, die als die ersten und ältesten angesehen werden, seien gegen die äußere Umgebung sehr indifferent; für den Kampf ums Dasein sei eine höhere Organisation derselben von keinem Nutzen gewesen und habe daher auch nicht von ihm erzeugt werden können[1]).

Andere Naturforscher, wie beispielsweise Mivart und Reinke, haben darauf hingewiesen, daß die von Darwin angenommenen „unmerklich kleinen Schritte“ bei der Variation im Kampf ums Dasein den betreffenden Lebewesen nichts nützen, sondern im Gegenteil nur schaden könnten, also das Gegenteil von dem bewirken, was sie nach der Theorie bewirken sollen.

Insbesondere wurden gegen das Darwinsche Hauptprinzip der natürlichen Zuchtwahl oder des Kampfes ums Dasein starke Einwände gemacht, selbst von seiten solcher, die entschiedene Anhänger und Freunde Darwins waren, wie Wallace und Herbert Spencer. Der letztere hob hervor, daß der Kampf ums Dasein nicht ausreiche zur Erklärung der zahlreichen Veränderungen der Struktur, durch welche das Leben nicht in entscheidender Weise gefördert werde. Es könnten durch den Kampf ums Dasein wohl überflüssige Organe zerstört, aber keine neuen geschaffen werden.

Desgleichen betont Hugo de Vries, daß Darwins Lehre von der natürlichen Zuchtwahl überhaupt gegenwärtig

---

[1]) Nägeli, Entstehung und Begriff der naturhistorischen Art. 1865.

in der Wissenschaft als ungenügend angesehen werde[1]). Denn die natürliche Auslese sei ein konservatives Prinzip: sie erhalte wohl vorhandene Arten, bilde aber keine neuen. Auch lasse sie den bekannten Mangel an Zwischenformen sowohl in der Vorzeit als in der Gegenwart unerklärt.

Ganz besonders ungenügend ist Darwins Versuch, die Tatsache der Vererbung rein mechanisch nach seinen Grundsätzen zu erklären. Ihm zufolge sondern all die unzähligen einzelnen Zellen eines Lebewesens in sich Keime aus, welche Darwin Pangene genannt hat. Diese häufen sich im Samen an, müssen also als überaus winzig und selbst für das schärfste Mikroskop unsichtbar gedacht werden, da viele Millionen derselben in einer einzigen Zelle vereint sein sollen. Diese Pangenen seien dann Keime für alle Zellen des neuen Körpers. Sie brauchen sich nur auszuwachsen und gehörig zusammen zu ordnen, und der neue Sprößling ist fertig und trägt ganz die gleiche Gestalt wie der Stammorganismus.

Dazu bemerkt A. H. Braasch mit Recht: „Unerklärt läßt Darwin den nach seiner Hypothese notwendigen Vorgang, daß alle die unzähligen Pangenen aus jedem näheren oder entfernteren Teil des Organismus den Weg nach dem Ort der Keimzelle hin finden und sich hier hübsch ordentlich zur Zelle zusammenschließen mußten. Und unerklärt läßt Darwin den ebenso notwendigen und ebenso staunenswerten Vorgang, daß sich die Milliarden Pangenen der Samenzelle nicht nur auswachsen, sondern auch im Sprößling genau so wieder ordnen wie die Zellen des Stammorganismus. Weder das eine noch das andere könnte ein bloßer mechanisch-kausaler Vorgang sein. Die Bildung

[1]) H. de Vries, Mutationslehre. Leipzig 1901. S. 51.

der Keimzelle und nicht minder ihre wundervolle Entwicklung trüge den Stempel der Zweckmäßigkeit, der vernünftigen Ordnung offen an der Stirn.

Dazu kommt ein Drittes. Professor Weismann[1]) hat ein etwas hartes Experiment mit weißen Mäusen gemacht. Er schnitt einem Paare die Schwänze ab. Es ergab sich, daß die Nachkommen desselben trotzdem mit ganz normalen, d. h. 10,5 bis 12 mm langen Schwänzen ausgestattet waren. Auch an diesen wurde das Experiment wiederholt mit demselben Ergebnis. Und so wurden in fünf aufeinanderfolgenden Generationen von künstlich entschwänzten Eltern 849 Junge geboren, von denen keines etwas an seinem hinteren Körperschmuck eingebüßt hatte. Wie hätten sie aber dazu kommen können, wenn es nach Darwins Pangenesislehre nötig gewesen wäre, daß auch von all den unzähligen Zellen der Mäuseschwänze der elterlichen Paare Pangenen, kleinste Keime, hätten ausgehen und in den Keimzellen sich zusammenfinden müssen? In den Keimzellen der Eltern fehlten ja die Pangenen aus den abgeschnittenen Schwänzen. Woher bildeten sich denn nun die Schwanzzellen in den Sprößlingen? Diese eine Tatsache genügt schon, die Hypothese Darwins über den Haufen zu werfen" [2]).

Nachdem Darwins mechanische Erklärung der Vererbung mißglückt war, haben andere hervorragende Naturforscher neue Versuche in dieser Richtung gemacht: so hat Haeckel die Perigenesistheorie, Nägeli die Idioplasmatheorie, Weismann die Keimplasmatheorie, H. de Vries,

[1]) Weismann, Über die Hypothese einer Vererbung von Verletzungen. Jena 1889. S. 22.

[2]) A. H. Braasch, Der Wahrheitsgehalt des Darwinismus. Weimar 1902. S. 51 f.

die intrazellulare Pangeneſistheorie, v. Haacke die Gemmarientheorie, M. Kaſſowitz die Lehre von der beſonderen Vererbungsſubſtanz aufgeſtellt. Aber ſchon aus der bunten Verſchiedenheit dieſer Theorien über denſelben Gegenſtand geht hervor, daß keine von ihnen befriedigte und einen durchſchlagenden Erfolg gehabt hat.

So hat alſo die rein mechaniſche Erklärungsweiſe der Hauptlebenserſcheinungen und der Entwicklung der Organismenwelt trotz der größten Anſtrengungen, die man in dieſer Beziehung in den letzten fünfzig Jahren gemacht hat, nicht zum Ziele geführt. Darum iſt der mechaniſche Transformismus oder Darwinismus ebenſowenig befriedigend wie die Stabilitätstheorie. Beide ſind gegenwärtig überwundene Standpunkte, ſo daß ſelbſt Naturforſcher von einem „Sterbelager des Darwinismus" ſprechen[1]).

Aber, wird man fragen, was iſt Beſſeres an deren Stelle zu ſetzen?

Darauf erwidere ich: **Die mechaniſch-teleologiſche Entwicklungstheorie.** Denn dieſe entſpricht am beſten den Tatſachen. Vor allem vermeidet ſie den Grundmangel des mechaniſchen Transformismus oder Darwinismus, indem ſie das Weſen der Organismen nicht einſeitig, ſondern voll erfaßt. Nach dem mechaniſchen Transformismus nämlich ſind die Organismen lediglich etwas Materielles, das nur aus phyſikaliſch-chemiſchen Stoffen und Kräften beſteht. Dieſe Auffaſſung, ſage ich, iſt ungenügend, weil ſie nur eine halbe Wahrheit zum Ausdruck bringt; denn die lebenden Organismen ſind mehr als bloße Körper. Wie die Menſchen, ſo beſtehen auch ſie nicht aus einem, ſondern aus zwei Hauptfaktoren: aus einem materiellen — das ſind

[1]) E. Dennert, Vom Sterbelager des Darwinismus.

die Stoffe mit ihren physikalisch-chemischen oder mechanischen Kräften — und aus einem immateriellen, seelischen Faktor. Der letztere ist das jedem Lebewesen immanente Organisationsprinzip, von dem ich schon im Vorhergehenden gesprochen habe. Dasselbe ist zwar mit dem Stoffe und dessen mechanischen Kräften aufs innigste vereinigt, aber dennoch nicht mit demselben identisch, sondern von ihm verschieden. Es ist dasjenige, was den Körper zu einem lebendigen, organisierten Körper macht, zum Unterschied von den toten, nichtorganisierten.

Ein lebendiger, organisierter Körper aber ist ein zweckmäßig gebildeter und zweckmäßig von innen heraus wirkender, selbsttätiger Körper. Ja, diese doppelte Zweckmäßigkeit, sowohl die anatomische als die physiologische oder funktionelle, ist der Grundcharakter aller Lebewesen und ihrer Leistungen, so daß man sagen kann: leben ist zweckmäßig reagieren oder sich betätigen. Aber man kann nicht zweckmäßig reagieren oder rückwirken ohne jedes Innewerden der Einwirkung, d. h. ohne jedes Empfinden und entsprechendes Streben.

Folglich ist das Organisationsprinzip als der innere Grund der zweckmäßigen Entwicklung und Wirksamkeit der Lebewesen etwas psychisches, weil Empfindendes und Strebendes, da das zweckmäßige Wirken ein wenigstens minimales Empfinden und Streben voraussetzt. Aber eben dieser zweite, immaterielle, psychische Faktor wurde bisher bei der Erklärung der Organismen fast ganz außer acht gelassen, und deshalb zeigte sich jeder Erklärungsversuch der Lebenserscheinungen ungenügend, es blieb auf diesem Standpunkt immer ein inkommensurabler Rest, ein unbegreiflicher, geheimnisvoller Kern.

Das hat offen ein moderner Hauptvertreter der mecha-

nischen Erklärungsweise der Lebewesen, Herbert Spencer, mit den Worten eingestanden: „Da das Leben selbst in seiner innersten Natur unbegreiflich ist, steckt wahrscheinlich auch in seinem innersten Wirken ein unbegreifliches Element“ [1]). Diese innerste Natur und das entsprechende Wirken ist eben etwas Nichtmechanisches, Immaterielles, Psychisches, ähnlich wie beim Menschen, nur auf niedrigeren Stufen. Unbegreiflich ist es nur für den, der es als solches noch nicht erfaßt hat, oder der alles mechanisch, d. h. materialistisch erklären will.

Doch in der jüngsten Zeit bricht sich die Einsicht von der Unzulänglichkeit der bloß mechanischen Erklärungsweise der Lebewesen auch auf Seite der Naturforscher mehr und mehr Bahn. So hat z. B. bereits Nägeli, obschon auch er auf dem Standpunkte der reinmechanischen Naturauffassung stand, zwecks Erklärung der Aufwärtsentwicklung der Organismenwelt an die Stelle der Darwinschen richtungslosen Variation einen „Vervollkommnungstrieb“ in den Lebewesen angenommen, infolgedessen dieselben auf eine höhere Organisation hinstreben. Damit hat er offenbar die rein mechanische Auffassung des Lebens und der Lebensentfaltung aufgegeben und ein teleologisches Prinzip in der Natur als wirksam anerkannt.

Auch der englische Naturforscher Wallace, obwohl Freund und Anhänger Darwins, erkannte gleichfalls die Unzulänglichkeit der mechanischen Kräfte zur Erklärung der Lebewelt und forderte deshalb die Annahme besonderer Kräfte. Solche neue wirkenden Kräfte müssen ihm zufolge erstens beim Übergang von der unorganischen zur organischen Welt angenommen werden; denn die erste Pflanzenzelle sei

[1]) Herbert Spencer von O. Gaupp. Stuttgart 1900. S. 121.

etwas ganz Neues in der Welt gewesen, indem sie neue Kräfte besessen habe: die Kraft, Kohlenstoff aus der Kohlensäure der Luft zu nehmen und zu fixieren, ferner die Kraft einer unbegrenzten Fortpflanzung und, was noch wunderbarer, die der Variation und der Fortpflanzung solcher Variationen. Zweitens müßte dann wieder bei der Stufe des Bewußtseins oder des Gefühls ein Neues anerkannt werden; denn auf materieller Grundlage lasse sich das nicht erklären. Drittens trete uns in den edelsten Anlagen des Menschen eine höhere Stufe entgegen, die ihm die Möglichkeit eines fast unbegrenzten Fortschrittes eröffnen. Diese drei Stufen, bemerkt Wallace, deuten auf eine Welt des Geistes, welcher die materielle Welt durchaus untergeordnet sei[1]). Demnach ist auch nach Wallace das Lebensprinzip als solches etwas Immaterielles, etwas Seelisches, etwas Geistiges, also der lebende Organismus mehr als bloßer Körper.

Indirekt erkennt dies auch Ewald Hering an, indem er schreibt: „Überhaupt liegt das Lebendige heute noch ebenso als ein ungelöstes Rätsel vor uns wie damals, als die sogenannte mechanische Auffassung der Lebenserscheinungen die vitalistische siegreich niederwarf und mit ihren glänzenden Erfolgen Hoffnungen erweckte, die weit über das hinausgingen, was sich bis jetzt erfüllt hat, so reich und wertvoll dies auch ist. Wo immer die physikalische oder chemische Untersuchung in den tierischen Organismus vorgedrungen ist, überall traf sie früher oder später auf das geheimnisvolle Walten der lebendigen Substanz jener Elementarorganismen, aus denen der Tier- und Menschenleib sich aufbaut. Wir haben uns jetzt bescheiden gelernt, und wo wir

[1]) Wallace, Darwinismus. S. 736 ff.

einst bereits ins Innerste eingetreten zu sein glaubten, bekennen wir jetzt, daß wir kaum die erste Vorhalle durchmessen haben" [1]).

Ganz offen und entschieden aber erklärt sich gegen die rein mechanische und für die teleologische Auffassung der Organismen und deren Entwicklung im großen und kleinen der Botaniker J. Reinke. Nachdem er auf den hervorragenden Embryologen K. E. v. Baer hingewiesen, der auch der Überzeugung war, daß in den Lebewesen ein „zielstrebiges" Prinzip waltet, fährt er fort: „Wir können sagen, daß in jedem großen Organismus, z. B. in einem Frosch, einem Schachtelhalm oder einem Apfelbaume, ein einheitliches Ziel angestrebt ist, zugleich aber auch Zwecke verwirklicht werden. Ein solcher Baum geht aus zahllosen selbständigen Zellteilungen hervor, die alle zielstrebig auf die Vollendung der durch die Erblichkeit vorgezeichneten Gestalt gerichtet sind, dann aber noch weiter sorgen für die Erhaltung des Individuums und der Art. In dem Ziele, dem alle diese Wachstumsbewegungen zustreben, handelt es sich um Beziehungen auf etwas Zukünftiges, das werden soll. Die beiden Ziele der Selbstbildung des Organismus und der Erhaltung der Art werden mit den Mitteln der allgemeinen Naturkräfte im Rahmen der Kausalität verfolgt; sie werden aber nur verwirklicht, weil die durch das Wachstum hervorgebrachten Vegetationspunkte, Gewebe, Wurzeln, Blätter, Blumen usw. zweckmäßig funktionieren. So greifen Zielstrebigkeit und Zweckmäßigkeit vielfach ineinander.

Die überwiegende Mehrzahl der Bewegungsvorgänge, auf denen das Leben beruht, sind Zielbewegungen. Die-

[1]) E. Hering, Zur Theorie der Nerventätigkeit. Leipzig 1899.

ſelben brauchen keineswegs immer auf ein Ziel zu konvergieren, ſondern ſie können auch auseinanderlaufen und ſich kreuzen. Man denke nur an die Atmung und die Aſſimilation der Pflanzen, an die Speicherung und die Löſung der Reſerveſtoffe. Aber das einheitliche Ziel der Entwicklung wird doch nur mit Hilfe aller dieſer Bewegungen erreicht, und das wäre unmöglich, wenn jede für ſich nicht zweckmäßig wirkte. Es ſteckt Zweckmäßigkeit in dieſen Bewegungen wie in denen einer wohlgeordneten Maſchine. Somit iſt nicht nur die Struktur der Organismen, ſondern ſind auch die durch dieſe Struktur bedingten Bewegungen und Funktionen als zweckmäßig anzuerkennen. Iſt der Zweck zu verkennen, wenn vor der Geburt die Brüſte einer Mutter ſich mit Milch füllen, weil das Kind keine andere Nahrung verträgt? —

Die Biologie iſt ganz durchdrungen von der Zweckmäßigkeit der lebenden Natur, daß wir das Zweckmäßige in der Einrichtung eines Organismus faſt für etwas Selbſtverſtändliches halten. Treffen wir auf etwas Unzweckmäßiges, ſo erſcheint uns dies als eine Ausnahme, als etwas Sonderbares, ſo daß wir den geheimen Verdacht hegen, der Zweck werde uns nur nicht klar geworden ſein“ [1]).

Nach Reinke beſitzen alle Organismen Maſchinencharakter; denn die Pflanzenzelle iſt ein Apparat, der die ſtrahlende Wärme in chemiſche Energie umzuwandeln verſteht, die Tierzelle aber ein ablaufendes Uhrwerk, das immer von neuem aufgezogen werden muß. Dieſe Aufgabe kann von der Zelle nur mittels einer Maſchinenſtruktur gelöſt werden; es war daher ein Fehler, mit der Annahme

[1]) Reinke a. a. O. S. 269.

einer bloß chemischen oder Molekularstruktur für die Zelle auskommen zu wollen.

Wie nun in der Arbeit jeder Maschine der Geist ihres Erzeugers nachwirkt, so wohnt in jedem Organismus gewissermaßen ein heimlicher Werkmeister, welcher erblich vom Mutterorganismus übernommen wurde, der ihn aufbaut von der Eizelle bis zur Vollendung und der die verwickelten Verrichtungen des erwachsenen Körpers in einheitlichem Sinne regelt. Und diesen „heimlichen Werkmeister" im Organismus nennt Reinke „Oberkraft" oder „Dominante", die über den Energien steht und sie lenkt[1]). Sie ist nach ihm ein „dynamisches Prinzip, doch keine Energie. Jede Analyse der Vorgänge, die zur Herstellung von Maschinen führten, wie auch der Arbeit dieser Maschinen selbst nötigt zur Unterscheidung von Energie und Dominanten. Die letzteren bestimmen die Richtung der Energien, darum sind sie dem Erhaltungsgesetze nicht unterworfen. Eine Dominante kann weder aus Energie entstehen noch sich in Energie verwandeln. Sie wirkt richtend, bestimmend auf die Naturkräfte ein, kann aber ohne diese nichts hervorbringen; sie wirkt also auch nach den Gesetzen und innerhalb des Rahmens der Kausalität. Die Dominanten können ihre Ziele nur verwirklichen durch Benutzung der Naturkräfte unter Berücksichtigung der unabänderlichen Naturgesetze. — Die Dominante einer Maschine, z. B. einer solchen, die Stahlfedern anfertigt, ist immanent; sie wurde von der transzendent wirkenden Intelligenz des Technikers in die Maschine hineingelegt. Diese Dominante bestimmt die Arbeitsleistung der Maschinenteile, selbstverständlich im Rahmen der Kausalität"[2]).

[1]) A. a. O. S. 290.
[2]) A. a. O. S. 291.

Ähnlich ist es nach Reinke bei den Organismen. Die physikalisch-chemischen Kräfte bilden in denselben die Energien. Diese sind an sich zielloſe Kräfte. Da sie aber in der Pflanze und im Tiere zielstrebig und einheitlich wirken, so weisen sie auf ein im Organismus tätiges zielstrebiges und einheitliches Prinzip, die Dominante hin, welche offenbar nichts anderes ist als das, was wir früher Organisationsprinzip genannt haben. „Durch die Energie wird in den Organismen Arbeit geleistet, durch die Dominanten wird die von der Energie zu leistende Arbeit bestimmt, sie sind die richtenden Triebkräfte in Pflanze und Tier. Wegen ihres zweckmäßigen und planmäßigen Wirkens in den Organismen offenbaren sich die Dominanten als unbewußte intelligente Kräfte, ähnlich der unbewußten Intelligenz der Maschinen. Und wie diese den Maschinen durch den Geist ihres Erbauers eingepflanzt wurde, so verdanken die Organismen die ihnen innewohnenden intelligenten Kräfte oder Dominanten der „kosmischen Vernunft“ [1]).

Auch der berühmte Physiologe Helmholtz anerkannte den teleologischen Charakter der Organismen mit den Worten: „Die in der Tat ganz wunderbare und vor der wachsenden Wissenschaft immer reicher sich entfaltende Zweckmäßigkeit im Aufbau und in den Verrichtungen der lebenden Wesen war wohl das Hauptmotiv gewesen, welches zur Vergleichung der Lebensvorgänge mit den Handlungen eines seelenartig wirkenden Prinzips herausforderte. Wir kennen in der ganzen uns umgebenden Welt nur eine einzige Reihe von Erscheinungen, die einen ähnlichen Charakter zeigen, das sind die Werke und Handlungen

[1]) Reinke, Die Welt als Tat. S. 306.

eines intelligenten Menschen, und wir müssen anerkennen, daß in unendlich vielen Fällen die organische Zweckmäßigkeit den Fähigkeiten der menschlichen Intelligenz so außerordentlich überlegen erscheint, daß man ihr eher einen höheren als einen niederen Charakter zuzuschreiben geneigt sein möchte".[1])

Desgleichen hat H. v. Schoeler den teleologischen und psychophysischen Charakter der Lebewesen entschieden betont: „Wir müssen etwas, was selbst nicht wieder bloße Vorstellung ist, als schöpferische Quelle der geistigen Lichtwelt annehmen — eine Seele in uns und in allen Lebenden." „Geist ist nicht allein der treibende Lebensimpuls, der die körperliche Entwicklung und Gestaltung der Dinge aufbaut, er ist auch das, was ihre Innerlichkeit (die sonst leer wäre) erfüllt und die Innenwelt der Lebewesen erschafft"[2]).

Noch deutlicher hat sich in dieser Beziehung der Zoologe A. Pauly geäußert. Er geht aus von der Zweckmäßigkeit als einer Fundamentaltatsache der organischen Welt. „Zweckmäßigkeit" — sagt er — „ist der Charakter aller organischen Leistungen vom ungeformten Protoplasmaklümpchen bis zum Menschen und nicht minder im Pflanzenreich von seiner niedrigsten Stufe bis zur obersten. Zweckmäßigkeit in den Formen macht unser Problem aus. Wir erkennen sie in der physiologischen Funktion, in der Verdauung, der Atmung, dem Kreislauf, finden sie auf das wunderbarste ausgesprochen im Bau aller organischen Körper, also anatomisch, und begegnen ihr zum drittenmal in den Handlungen der Tiere und des Menschen, somit geistig.

---

[1]) Helmholtz, Populäre wissenschaftl. Vorträge. Bd. II. S. 201.
[2]) H. v. Schoeler, Probleme. Leipzig 1900. S. 76, 96.

Aus Körperlichem und nicht erst am Ende der ganzen Entwicklung, sondern schon auf erstaunlich tiefer Stufe, erwächst geistige Zweckmäßigkeit, d. h. Handlung“ [1]). Die Hauptfrage ist nun die: woher diese großartige Zweckmäßigkeit auf allen Lebensgebieten?

Nach Darwinischer Lehre ist sie ein zufälliges Ergebnis der Jahrmillionen lang dauernden natürlichen Zuchtwahl oder des Kampfes ums Dasein der Organismen und des Überlebens des Passenden. Sie ist also auf diesem Standpunkt für die Organismen etwas Accidentelles, das im Laufe der Zeit von außen ihnen zugekommen ist.

Diese Auffassung entspricht aber durchaus nicht der Wahrheit; denn sowohl die anatomische als die physiologische Zweckmäßigkeit der Organismen ist ihnen wesentlich, also das Gegenteil von dem, was der Darwinismus und überhaupt die rein mechanische Naturerklärung behauptet, und zwar ist sie ihnen derart wesentlich, daß ohne sie ein Lebewesen gar nicht existieren kann [2]). Folglich mußten schon die ersten Lebewesen diese zweifache Zweckmäßigkeit besitzen. Sie ist also nicht erst etwas durch den Kampf ums Dasein zufällig ihnen Zukommendes, sondern von Anfang ihnen notwendig eigen.

Auf welche Weise aber Zweckmäßigkeit entsteht, wissen wir aus unserer eigenen Erfahrung: sie entsteht durch vernünftiges Urteilen, Wollen und Tun. Unsere ganze mensch-

---

[1]) A. Pauly, Wahres und Falsches an Darwins Lehre. München 1902. S. 5. Vgl. E. Wasmann, Moderne Biologie. 1906.

[2]) Auch Weismann betont das mit den Worten: „Alles ist zweckmäßig in der lebenden Natur, und es ist vom ersten Anfang des Lebens so gewesen; denn Zweckmäßigkeit der Organisation ist hier gleich Existenzfähigkeit“. Germinalselektion. S. 61.

liche Kultur mit ihren Werkzeugen, Maschinen, Kunstwerken usw. ist das großartigste Beispiel hiervon.

Ähnlich muß es auch bei der unwillkürlichen Zweckmäßigkeit sein: diese muß auf unbewußtem vernünftigen Urteilen, Wollen und Tun beruhen, also gleichfalls auf einem seelischen Prinzip. So kommt Pauly zu dem Schluß, „daß das Prinzip der Zuchtwahllehre unbrauchbar ist, weil es ohnmächtig ist, weil der Organismus selbst die produktiven und regulativen Fähigkeiten besitzt, seine Zweckmäßigkeiten direkt zu erzeugen, wie es das Leben erfordert, dessen Bedürfnisse nicht warten können; daß das Prinzip, welches die Zweckmäßigkeiten regiert, im Innern des Organismus liegt, eine Fähigkeit der organischen Materie ist, daß das wichtigste Moment dieser Fähigkeit Urteil ist, welches nur aus Empfindung geschöpft werden kann, daß also das Prinzip, welches die Zuchtwahllehre zu ersetzen hat, ein psychologisches sein muß“ [1]).

Endlich möchte ich noch eine jüngste diesbezügliche Äußerung des hervorragenden englischen Naturforschers Sir Oliver Lodge anführen, die derselbe in seinem neuesten Werke „Life and Matter“ getan hat, in welchem er eine Widerlegung des Materialismus im allgemeinen und Haeckels im besonderen versucht [2]). Er zeigt darin, daß das Leben nicht als eine Form der Energie erwiesen ist, und daß die Materie nicht die Substanz des Lebens, sondern nur dessen Vehikel ist. Lodge zufolge ist das Leben „eine leitende und beaufsichtigende Wesenheit, die

[1]) Pauly, a. a. O. S. 16 f.

[2]) O. Lodge, Life and Matter. London, Williams & Norgate, 1905.

mit unserer Welt in Beziehung steht nach Gesetzen, welche nur so wenig bekannt sind, daß wir sagen müssen, sie seien praktisch unbekannt". Die Bedeutung des Lebens, obschon es mit dem materiellen Universum in einer bestimmten Art in Berührung steht, scheint ihm „in einem anderen Schema der Dinge" zu liegen.

Folglich ist auch nach Lodge das Leben nicht etwas rein Materielles oder Mechanisches, und darum die rein mechanische Erklärung desselben und seiner Entwicklung zu den verschiedenen Gattungen und Arten unmöglich. Nach all dem ist der rein mechanische Transformismus oder Darwinismus und Haeckelismus nicht nur in der Philosophie, sondern auch in der Naturwissenschaft gegenwärtig ein rückständiger Standpunkt, während dagegen die mechanisch-teleologische Entwicklungslehre, die wir vertreten und der zufolge die Organismen und ihre Entwicklung sowohl mechanisch als auch teleologisch oder psychisch zu erklären sind, immer mehr in der wissenschaftlichen Forschung zur Anerkennung gelangt.

Doch wenn auch nun der Darwinsche Rausch vorüber und vernünftige Ernüchterung eingetreten ist — umsonst war diese Entwicklungsphase in der Wissenschaft nicht: nicht nur hat sie gewaltig die Geister angeregt und zu zahlreichen, fruchtbaren Untersuchungen getrieben, sondern auch ihr Grundgedanke, die allgemeine Entwicklungsidee, hat sich aus allen Kämpfen siegreich behauptet und ist unerschütterlich geblieben, so daß Huxley mit Recht sagen konnte: „If the Darwinian hypothesis was swept away, evolution would still stand where it was."

Als festes Prinzip kann man wohl jetzt im allgemeinen annehmen, daß, wie das einzelne Lebewesen von einer niederen Organisationsstufe (der befruchteten Eizelle) zur

höheren sich entwickelt, so auch die gesamte Lebewelt einen ähnlichen Entwicklungsgang durchgemacht hat. Dieser Analogieschluß aus der Ontogenie auf die Phylogenie erscheint insofern gerechtfertigt, als nach Ausweis der Paläontologie zur Steinkohlenzeit andere Pflanzen und Tiere auftraten, als im Silur vorhanden waren und als diese Umwandlung der Pflanzen- und Tierwelt durch die mesozoische und känozoische Periode bis zur Diluvialzeit währte, wobei sich im großen und ganzen ein Fortschreiten der Typen vom Niederen zum Höheren bemerkbar macht. Wir sagen: im großen und ganzen; denn die Pflanzen- und Tierarten sind im Laufe der Zeit nicht so der Reihe nach aufmarschiert wie in den systematischen Schulbüchern, sondern in den ältesten Zeiten, aus denen wir Urkunden in Gestalt von Fossilien besitzen, waren sämtliche größere Kreise der Tierwelt vertreten und zum Teil schon in mehrere Gruppen gespalten [1]).

Auch der Stamm der Wirbeltiere ist in der Form von einfachen Fischen bereits in der unteren Silurschicht vertreten. Wenn wir uns also auf den festen Boden der paläontologischen Tatsachen stellen, dann gab es ursprünglich nicht nur einen einzigen Ausgangspunkt der Entwicklung, sondern gleich anfangs verschiedene Stammformen. Das entspricht auch viel mehr der Reichhaltigkeit und gewaltigen Produktionskraft der Natur als die Annahme bloß einer einzelnen ersten Urform. Die Erde war sonach derart veranlagt, daß, als ihre Entwicklung die notwendigen Bedingungen für das Entstehen und Bestehen des Lebens bereitet hatte, das bisher in ihr latent vorhandene Organisationsgesetz in Kraft trat und sich sofort in verschiedenen Stammformen auswirkte.

---

[1]) Koken, Die Vorwelt und ihre Entwicklungsgeschichte.

Diese waren ferner wieder so angelegt, daß sie sich durch bestimmte Mittelstufen weiter entwickeln mußten, jede bis zu ihrer bestimmten Schlußform. Aber wie die Individualentwicklung der einzelnen Lebewesen aus der befruchteten Eizelle zum ausgebildeten Organismus nicht bloß innerlich, durch die Struktur der Bestandteile, sondern auch äußerlich bedingt und abhängig ist von den Entwicklungsreizen, wie Wärme, Licht, Feuchtigkeit usw., und deshalb nicht eher zustande kommt, bis diese in richtiger Weise vorhanden sind, so waren auch einst die Grundformen der Organismenwelt in ihrer Weiterentwicklung sowohl innerlich durch ihre verschiedene Veranlagung als auch äußerlich von den planetarischen Verhältnissen und Einflüssen abhängig: von den Veränderungen des Klimas, der Nahrung, des Standortes, des Bodens, der Umgebung, ferner vom Kampf ums Dasein und der dadurch bewirkten natürlichen Auslese, vom Gebrauch und Nichtgebrauch der Organe, von der Kreuzung verschiedener Arten usw.

Und wie die einzelnen Pflanzen und Tiere nur im Ei- oder Keimzustande noch einigermaßen abänderungsfähig sind, so waren auch ihre Stammbäume in ihrem Jugendzustande, als sie noch näher dem Ursprunge sich befanden, am meisten weiterbildungsfähig, während sie es später immer weniger wurden.

So erklärt sich auch, daß die Entwicklung der verschiedenen Pflanzen- und Tierarten der Entwicklung und Weiterbildung der Erde entsprach: die unförmige, noch wenig ausgestaltete Erde erzeugte auch derbe Pflanzen und plumpe Tiere, während das spätere milde Klima feinere Organismen hervorbrachte.

Durch das Zusammenwirken all dieser inneren und äußeren Faktoren fand im Laufe großer Zeiträume eine

allmähliche Umbildung und Entwicklung der ursprünglichen Stammformen zu den gegenwärtig existierenden Pflanzen- und Tierarten statt. Und zwar haben wir uns „die Stammesgeschichte einer großen Tier- oder Pflanzengruppe wohl am besten vorzustellen unter dem Bilde eines Baumes, dessen Äste in immer feinere Zweige sich teilen; die Endknospen dieser Zweige würden dann die heute lebenden Arten der Gruppe repräsentieren, während der Stamm und die Zweige den untergegangenen Vorfahren derselben entsprechen. Die Endglieder sind entwickelt aus älteren Formen, in denen die Merkmale der heutigen Spezies noch nicht differenziert waren. So wenig nun eine Endknospe eines solchen Baumes aus einer anderen, gleichzeitig existierenden Endknospe hervorgegangen sein kann, so wenig Anlaß liegt vor zu der Annahme, daß jetzt lebende Arten aus anderen lebenden Arten durch Umbildung entstanden sind“ [1]).

Wenn wir nun zum Schlusse die von uns vertretene mechanisch-teleologische Entwicklungstheorie mit den beiden anderen sich widerstreitenden Lehren der Stabilitäts- und der mechanischen Transformationstheorie Darwins vergleichen, so ergibt sich aus den vorstehenden Erörterungen, daß die unserige alle Wahrheitsmomente der beiden anderen in sich vereinigt, aber deren Mängel und Einseitigkeiten vermeidet.

Was zunächst die Stabilitätstheorie betrifft, so geben wir ihr die Beständigkeit der Arten für die historische Zeit zu, aber wir leugnen, daß diese Beständigkeit immer, auch in der Jugendzeit der Organismenwelt existiert habe, da die paläontologischen Tatsachen uns auf eine Umbildung der Lebewesen in den früheren Erdepochen hinweisen.

[1]) Reinke, a. a. O. S. 359.

Desgleichen geben wir in gewissem Sinne ihr auch die Schöpfung der Arten durch das alles bedingende absolute Sein, durch Gott zu, aber nicht als nachträgliche Spezialschöpfungen, sondern nur insofern, als bereits am Anfange der Welt durch den Schöpfer die Grundstoffe und ihre Kräfte derart gesetzlich bestimmt wurden, daß daraus im Laufe der Jahrmillionen sowohl die kosmische als die organische Entwicklung des All mit Notwendigkeit erfolgen mußten.

Ebenso räumen wir auf der anderen Seite auch der mechanischen Transformationstheorie Darwins ein, daß die von dem letzteren hervorgehobenen mechanischen Faktoren, wie die Variabilität, die Lebensvermehrung, der Kampf ums Dasein oder die natürliche Zuchtwahl, sowie die Vererbung wirkliche Mittel zur Abänderung der Lebensformen waren und im minderen Maße noch sind; aber wir müssen entschieden bestreiten, daß die ganze großartige Entwicklung der herrlichen Organismenwelt nichts anderes als ein Spiel des Zufalls und der bloßen mechanischen Kausalität sei; denn erstens widerspricht diese Lehre dem allgemeinen Kausalitätsgesetze, demzufolge das Höhere nur dann aus dem Niederen sich entwickeln kann, wenn es in demselben angelegt war, weil es sonst aus dem Nichts entstehen müßte, was unmöglich ist; zweitens kann die Organismenwelt auch deshalb nicht rein mechanisch sich entwickelt haben, weil die Lebewesen nachweisbar nichts rein Mechanisches oder bloß Körperliches sind; und drittens sind deshalb die von Darwin und Haeckel geltend gemachten äußeren Faktoren, wie jetzt fast alle namhaften Naturforscher zugeben und betonen, durchaus nicht hinreichend, die Entstehung der Arten aus den früheren Grundtypen genügend zu erklären, sondern dazu waren noch

andere: innere, zielstrebige Faktoren notwendig. Darum setzen wir an die Stelle dieser beiden einseitigen Theorien die mechanisch-teleologische Entwicklungstheorie, der gemäß die Entwicklung der Organismenwelt nicht bloß mechanisch, sondern auch teleologisch zu erklären ist.

VI. Die Weltursache.

Nachdem wir bisher die Weltentwicklung behandelt haben, liegt die Frage nach der Weltursache nahe. Auch auf diese Frage wurden bisher zwei entgegengesetzte Antworten gegeben. Die einen nämlich sagen: es gibt keine von der Welt verschiedene Ursache, sondern es existiert nur die Welt, d. i. der Inbegriff der wahrnehmbaren Dinge oder der Erscheinungen und deren Gesetze, was man auch das „Relative" nennt. Tout est relatif, voilà le seul principe absolu, „alles ist relativ" — das ist die Lehre des **Relativismus**, welche der Begründer der sogen. „positiven Philosophie", A. Comte, aufgestellt hat[1]).

Andere dagegen sagen: nur das absolute Sein existiert wirklich, das Relative existiert nicht, sondern ist nur Schein; folglich ist alles, was wahrhaft existiert, absolut, und das ist nur eins. Hier haben wir den Standpunkt des **Absolutismus**, den die alten Eleaten einnahmen.

---

[1]) Comte hatte diesen Satz schon i. J. 1817 im 2. Heft des III. Bandes von L'Industrie als Mitarbeiter Saint-Simons entwickelt. Vgl. Revue Occident. 1884, Janv. p. 120. — H. Gruber, August Comte, der Begründer des Positivismus; 1889. S. 32.

Was nun die erstere Theorie, den Relativismus, betrifft, so ist dieselbe deshalb unhaltbar, weil sie dem allgemeinen Kausalitätsgesetze und damit dem vernünftigen Denken widerspricht. Wieso?

Diesem Gesetz gemäß muß jede Wirkung, muß alles Gewordene eine hinreichende Ursache haben; denn sicher ist, daß aus nichts niemals von selbst etwas wird. Würde aus Nichts von selbst ein Sein, dann wäre Nichts gleich Sein, was ein Widerspruch mit sich selbst und mit dem ersten logischen Denkgesetz, dem Gesetz der Identität, ist.

Nun aber sind alle Dinge in der Welt geworden; deshalb ist alles in der Welt bedingt und relativ — das ist die Wahrheit des Positivismus oder Relativismus — aber falsch ist seine Schlußfolgerung, daß es daher überhaupt nichts als Relatives gäbe, sondern der allein richtige Schluß muß lauten: wenn alles in der Welt relativ oder bedingt ist, dann muß alles in der Welt eine hinreichende Ursache haben, und diese Ursache kann nicht in der Welt selbst, sondern muß außer ihr liegen, und zwar in einem absoluten oder unbedingten Sein. Denn nur in einem solchen findet die strenge Forderung des Kausalitätsgesetzes ihre letzte Befriedigung und Ruhe. Das Relative setzt also das Absolute als Grund und Ursache notwendig voraus und ist ohne dasselbe nicht ganz zu erklären.

Freilich hat man schon oft gemeint, dem Kausalitätsgesetze könne auch durch den regressus in infinitum Genüge geleistet werden, indem man von einer endlichen Ursache auf die andere, und von dieser wieder auf eine andere usw. ins Unendliche zurückgehe. So bleibe man immer im Endlichen.

Allein dieser Rückgang ins Unendliche ist unmöglich,

weil er eine unendliche Zahl von endlichen Ursachen voraussetzt, aber eine unendliche Zahl von endlichen Dingen es nicht geben kann, indem eine solche ein Widerspruch mit sich selbst ist und darum nicht zu existieren vermag. Denn jede Zahl kann vermehrt und vermindert werden, das Unendliche aber ist gerade dasjenige, was weder vermehrt noch vermindert werden kann. Also ist es das Gegenteil einer Zahl; folglich ist eine unendliche Zahl, weil eine contradictio in adjecto, eine Unmöglichkeit, folglich auch ein Rückgang von einer endlichen Ursache auf die andere und so weiter ins Unendliche.

Doch könnte man fragen: Ist es nicht logisch unberechtigt, von dem Endlichen auf das Unendliche, von dem Bedingten auf das Unbedingte, von dem Relativen auf das Absolute zu schließen?

In der Tat hat dies Kant behauptet, indem er die Gültigkeit des Kausalitätsgesetzes nur auf die Sinnenwelt oder auf das Gebiet des Endlichen einschränkte. So bemerkt er z. B. in der „Kritik der reinen Vernunft" bei der Besprechung des kosmologischen Beweises des Daseins Gottes: „Ich habe kurz vorher gesagt, daß in diesem kosmologischen Argumente sich ein ganzes Nest von dialektischen Anmaßungen verborgen hatte, welches die transzendentale Kritik leicht entdecken und zerstören kann. — Da befindet sich dann z. B. der transzendentale Grundsatz, vom Zufälligen auf eine Ursache zu schließen, welcher nur in der Sinnenwelt von Bedeutung ist, außerhalb derselben aber auch nicht einmal einen Sinn hat. Denn der bloß intellektuelle Begriff des Zufälligen kann gar keinen synthetischen Satz wie den der Kausalität hervorbringen, und der Grundsatz der letzteren hat gar keine Bedeutung und kein Merkmal seines Gebrauches als nur in der

Sinnenwelt; hier aber sollte er gerade dazu dienen, um über die Sinnenwelt hinauszukommen“ [1]).

Dagegen bemerke ich: Erstens ist diese Einschränkung des Kausalitätsgesetzes lediglich auf die Sinnen- oder Erscheinungswelt keineswegs gerechtfertigt; denn die Vernunft verlangt nicht bloß für eine gewisse Klasse von Dingen eine entsprechende Ursache, sondern für jede Wirkung, sie mag sinnlich oder nicht sinnlich sein. Das Kausalgesetz lautet daher ganz allgemein: keine Wirkung, kein Geschehen, kein Vorgang ohne genügende Ursache; denn ex nihilo nihil fit. Es ist daher eine unberechtigte Willkür, dieses Gesetz nur auf die Sinnenwelt einzuschränken.

Indes hat Kant sogar selbst seinen in Rede stehenden Grundsatz tatsächlich in seinen Erörterungen nicht aufrecht erhalten. So vor allem bei der Annahme von Dingen-an-sich. Denn er ist zu dieser Annahme nur durch einen Schluß von den Erscheinungen gekommen. Er ging nämlich davon aus, daß der Inhalt der Erscheinungen oder die Sinnesempfindungen den Charakter des Unsgegebenseins an sich tragen. Denn nach dem Zeugnis unseres Bewußtseins verhält sich unsere erkennende Vernunft hinsichtlich der Empfindungen passiv; dieselben sind in ihr gewirkt und nicht von ihr produziert. Woher stammen sie also? Da sie unserem Bewußtsein gegeben sind — schloß Kant — so muß etwas existieren, das sie ihm gibt. Dieses Etwas aber kann nicht im Gebiet der Erscheinungen liegen; denn letztere resultieren ja erst nach Kant aus den Empfindungen. Folglich muß das Etwas, das uns die Empfindungen „gibt“ oder sie in uns bewirkt, derart sein,

[1]) Kant, Kritik der reinen Vernunft. (Ausg. v. Rosenkranz.) S. 474.

daß es nicht selbst Erscheinung ist, sondern den Erscheinungen als Grund voraufgeht. Und dieses den Erscheinungen zugrundeliegende, sie verursachende Etwas ist das Ding-an-sich[1]).

Kant hat also von den in uns gewirkten Sinnesempfindungen oder Erscheinungen auf das Dasein der Dinge-an-sich als deren „Ursache" geschlossen[2]), obschon die Dinge-an-sich nicht zur Sinnenwelt gehören, sondern, wie er selbst betonte, etwas „Übersinnliches" sind. Folglich hat hier Kant selbst von dem Kausalgesetz einen metaphysischen Gebrauch gemacht und damit dessen Einschränkung auf das Gebiet der Erscheinungen aufgehoben.

Nicht nur ist man logisch berechtigt, von dem Relativen auf das Absolute zu schließen, sondern wenn man das erstere vollständig kausal erklären will, ist man sogar logisch dazu gezwungen, und der in Rede stehende Relativismus der „positiven Philosophie", der es nicht tut, ist ein einseitiger und ungenügender Standpunkt, da er dem höchsten Postulat des Kausalitätsgesetzes nicht entspricht.

Ebenso einseitig und ungenügend ist aber auch sein Widerpart: der metaphysische Absolutismus, den, wie bemerkt, einst besonders die griechischen Eleaten vertraten. Derselbe gipfelt in dem Satz: Nur das absolute Sein existiert und dieses ist nur eines, das Relative dagegen existiert in Wirklichkeit nicht, sondern ist nur Schein.

Aber dann fragt es sich: woher dieser Schein? Der-

---

[1]) Näheres in meinen „Grundfragen der Erkenntnistheorie". Mainz 1887. S. 234 ff. — Vgl. auch Kuno Fischer, Kritik der Kantischen Philosophie. 1883. S. 17.

[2]) Vgl. Kritik der reinen Vernunft. 1. Aufl. S. 234. Prolegomena S. 45.

ſelbe iſt doch auch kein pures Nichts, ſondern etwas, eine Wirkung, welche als ſolche dem Kauſalitätsgeſetze gemäß eine Urſache notwendig vorausſetzt und auch etwas, dem er erſcheint. Alſo iſt der Schein ein bedingtes, ein relatives Sein. Folglich iſt die Behauptung des Abſolutismus falſch, daß nur das Abſolute exiſtiere und das Relative nicht.

Die Wahrheit liegt auch hier in der richtigen Verbindung beider Standpunkte; es exiſtiert ſowohl das Abſolute als das Relative, aber nicht in derſelben Weiſe: das Abſolute exiſtiert aus und durch ſich ſelbſt, es hat den Grund ſeines Seins in ſich, das Relative aber exiſtiert durch ein anderes; der Grund ſeines Seins liegt in letzter oder, beſſer geſagt, erſter Inſtanz im Abſoluten. Und dieſes nennt man Gott, während das Relative die Welt iſt.

Die weitere Frage iſt nun: wie verhält ſich das Abſolute oder Gott zum Relativen oder zur Welt?

Auch auf dieſe wichtige Frage wurden bisher zwei einander entgegengeſetzte Antworten gegeben. Die einen nämlich ſagen: Gott iſt im Grunde identiſch oder eins mit der Welt und deshalb ihr immanent, die anderen: Gott iſt abſolut verſchieden von der Welt und deshalb tranſzendent. Die erſtere Anſicht iſt der **Pantheismus**, die zweite der **extreme Theismus.**

Der Pantheismus trat ſowohl im Altertum als in der Neuzeit in zwei Hauptformen auf: als Stabilitäts- oder Beharrungspantheismus und als Evolutions- oder Entwicklungspantheismus [1]). Den erſteren lehrten im Altertum

[1]) Wir haben hier alſo in bezug auf das Abſolute ähnliche Auffaſſungen, wie wir ſie rückſichtlich der Welt im Vorhergehenden geſehen haben.

die Eleaten, speziell Parmenides, der das Absolute oder Gott als starres, durchaus unveränderliches Sein faßte, und ähnlich in der Neuzeit Spinoza mit seiner einen, beharrenden Substanz; den zweiten, den Evolutions- oder Entwicklungspantheismus vertrat in der Altzeit Heraklit mit seinem absoluten Werden und ähnlich in der Neuzeit Hegel mit seinem dialektischen Prozeß.

In einem Prinzip stimmen alle Pantheisten überein: daß nämlich das Wesen von allem eins ist; nur in der näheren Bestimmung dieses einen Wesens gehen sie auseinander: nach den einen ist es das absolute Sein, nach den anderen das absolute Werden, nach den einen ist es starr, nach den anderen ist es fließend. Und dieses eine identische Wesen von allem oder von der Welt ist Gott. Gott und die Welt sind nach dieser Theorie im Wesen eins, was Spinoza in die Formel kleidete: deus sive natura[1]).

Wie steht es nun mit der Wahrheit dieser Theorie? Vermag sie in der Tat die Wirklichkeit zu erklären? Nein! Denn wenn es nur eine einzige Wesenheit oder Substanz in der Welt gibt und diese durchaus einfach ist, wie soll aus derselben die außerordentliche Vielheit und unerschöpfliche Mannigfaltigkeit der erfahrungsmäßigen Dinge, aus denen die Welt besteht, hervorgehen? Das ist unmöglich. Denn aus der absoluten Einheit und Einzigkeit, wie der Pantheismus die Welturſache faßt, folgt keine Vielheit, da nach dem Denkgesetz der Identität, auf dem diese Theorie beruht, 1 = 1, A = A ist, und aus der absoluten Einfachheit folgt nie eine Verschiedenheit. Das Weltprinzip des starren Pantheismus des Parmenides und des Spinoza ist also zu abstrakt und darum viel zu mager, um die Welt

[1]) Spinoza, Ethica ordine geometrico demonstrata 1677.

mit ihrer gewaltigen Vielheit und ihren großen Gegensätzen zu erklären. Es entspricht wohl dem ersten Denkgesetz, aber nicht der konkreten Wirklichkeit; denn es vermag nicht das zu leisten, was es soll, und ist darum unbrauchbar.

Aber auch der Entwicklungspantheismus sowohl des Heraklit als des Hegel ist unhaltbar. Nach beiden ist das absolute Werden oder der unendliche Prozeß die Substanz der Welt oder Gott. Aber ein absolutes Werden ist eine Unmöglichkeit. Warum? Weil die beiden Begriffe „werden" und „absolut" sich selbst widersprechen und darum einander aufheben. Wieso?

Das Werden ist das Entstehen einer Sache oder eines Zustandes. Jedes Entstehen aber hat einen Anfang; denn was nicht anfängt, entsteht nicht, wird nicht. Was aber einen Anfang hat, was entsteht oder wird, muß auch eine Ursache haben, da etwas nie aus nichts werden kann. Folglich ist das Entstehende oder Werdende durch ein anderes als seine Ursache bedingt; folglich ist es nicht unbedingt oder absolut. Also ist ein absolutes Werden eine contradictio in adjecto und damit eine Unmöglichkeit.

Aber auch ein Werden des Absoluten ist unmöglich. Ein solches nahm Hegel an; denn bei ihm entwickelt sich das Absolute aus niederen zu immer höheren Formen[1]). Das ist jedoch ein Widerspruch in sich; denn das Absolute ist das Vollendete, was aber vollendet ist, kann und braucht sich nicht erst entwickeln, sondern ist bereits entwickelt. Nur das Unvollendete, das Unvollkommene, das Endliche, das der Anlage nach Vorhandene kann sich entwickeln, nicht aber das Vollendete, das durchaus Vollkommene. Darum ist der Entwicklungspantheismus nicht haltbar.

---

[1]) Hegel, Wissenschaft der Logik, 1812.

Dasſelbe gilt vom unendlichen Prozeß. Auch dieſer iſt unmöglich. Denn jeder Prozeß iſt ein zeitlicher Vorgang. Was aber zeitlich iſt, hat einen Anfang, wenn nicht auch ein Ende. Was aber einen Anfang hat, kann nicht unendlich ſein, weil das Unendliche gerade dasjenige iſt, was weder einen Anfang noch ein Ende hat. Folglich iſt auch ein unendlicher Prozeß ein Widerſpruch mit ſich ſelbſt und kann deshalb nicht exiſtieren.

Desgleichen iſt das pantheiſtiſche Hauptprinzip unhaltbar, daß das Abſolute oder Gott im Weſen eins mit der Welt ſei. Denn die Welt iſt das Bedingte, das Abſolute aber das Unbedingte; die Welt iſt das Zeitliche, das Abſolute aber das Ewige; die Welt iſt das Endliche, das Abſolute aber das Unendliche; folglich iſt das Abſolute oder Gott weſentlich von der Welt verſchieden.

Aber nicht durchaus oder in jeder Beziehung. *Das iſt der Fehler des extremen Theismus.* Derſelbe lehrt nämlich die *abſolute* Verſchiedenheit zwiſchen Gott und Welt. Wäre dieſe Annahme richtig, dann könnte zwiſchen beiden gar keine Beziehung obwalten; dann fielen beide völlig auseinander; Gott könnte nicht die erſte Urſache der Welt ſein, auch könnte er nicht auf die Welt einwirken, und die Welt könnte in keinem Verhältnis zu ihm ſtehen. Auch eine Religion, d. h. ein wirkliches Verhältnis des Menſchen zu Gott und Gottes zu den Menſchen, wäre dann unmöglich; desgleichen eine Erkenntnis Gottes von ſeiten der Menſchen und eine Erkenntnis der Welt von ſeiten Gottes; denn dann gäbe es keine Übereinſtimmung der Denkgeſetze auf beiden Seiten, und ohne eine ſolche iſt eine wahre Erkenntnis nicht möglich.

Übrigens läßt ſich auch poſitiv nachweiſen, daß zwiſchen Gott und der Welt oder den Weltdingen keine abſolute

Verschiedenheit besteht. Wieso? Gott ist ein reales Sein — auch die Welt und jedes Ding ist ein solches, da es Wirkungsfähigkeit besitzt. Gott ist ferner ein für sich bestehendes Wesen — auch jedes Weltding ist dies in relativer Weise; denn jedes ist etwas für sich und von jedem anderen unterschieden. Gott ist ferner ein substanzielles Kräftesystem — auch jedes Weltding ist es, wie wir noch später zeigen werden. Gott ist trotz der unendlichen Fülle seines Seins eine Einheit, also eine Einheit in der Vielheit. Dasselbe ist jedes Weltding und die ganze Welt selbst.

Aus all dem geht hervor, daß zwischen Gott und den Weltdingen oder der Welt keine absolute Verschiedenheit besteht, wie der extreme Theismus meint; *aber auch keine absolute Identität*, wie der Pantheismus behauptet. Diese beiden Theorien sind sonach einseitig und bilden Extreme. Sie sind zwar nicht ganz falsch, aber auch nicht ganz richtig, da sie beide an Übertreibungen laborieren. Die Wahrheit liegt auch hier in der verbindenden höheren Mitte.

Der Theismus ist im Rechte, wenn er die Weltursache als ein absolutes, in sich selbst begründetes, ewig bestehendes, völlig unabhängiges, durch nichts beschränktes, darum unendliches, folglich über alles Endliche erhabenes, daher transzendentes, die Welt prinzipiell bedingendes und teleologisch beherrschendes, deshalb geistiges Wesen faßt und es als Gott bezeichnet. Denn nur durch die Annahme eines solchen Wesens läßt sich die Welt und der Weltlauf möglichst ganz befriedigend erklären. Aber er ist im Irrtum, wenn er meint, daß zwischen Gott und der Welt eine *absolute* Verschiedenheit bestehe, da eine derartige Verschiedenheit jede Beziehung zwischen beiden, sowohl die kausale als die teleologische und die religiöse, unmöglich machen würde.

Desgleichen hat aber auch der Pantheismus recht, wenn

er zwischen Gott und Welt ein Einheits- und Immanenzverhältnis behauptet; aber er ist im Irrtum, wenn er diese Einheit als numerische Identität betrachtet und die Transzendenz Gottes in Abrede stellt. Denn den wesentlich verschiedenen Dingen der Welt kann nicht eine und dieselbe Substanz als ihr Wesen zugrunde liegen, weil das ein Widerspruch in sich ist, und das unendliche Wesen kann nicht auf den Kreis der endlichen Dinge beschränkt sein, weil das wiederum ein Widerspruch wäre. Es muß also über sie hinausgehen oder transzendent sein.

Beide Theorien kranken sonach an denselben Grundfehlern: beide übertreiben, und beide sind einseitig. Der Pantheismus übertreibt die Einheit zwischen Gott und der Welt und betont einseitig die Immanenz des einen in der anderen. Der extreme Theismus dagegen übertreibt die Verschiedenheit zwischen Gott und der Welt und betont ebenso einseitig die göttliche Transzendenz. Mein Standpunkt liegt auch hier über diesen beiden einseitigen Theorien und kann deshalb als **höherer Theismus** bezeichnet werden. Derselbe läßt sich kurz also formulieren: In Wahrheit ist Gott der Welt sowohl immanent als transzendent; er durchdringt sie mit seinem Wesen, ähnlich wie die Seele den Leib[1]), und ist zugleich über sie erhaben; denn die Welt ist der Inbegriff des Endlichen, Begrenzten und Bedingten, Gott aber ist das Unendliche, Unbegrenzte und Absolute. Er ist deshalb auch wesentlich von der Welt verschieden, aber doch grundwesentlich und grundgesetzlich oder in der tiefsten Wurzel

[1]) Darum sagt auch der Apostel Paulus: „Gott ist nicht ferne von jedem von uns; in ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir".

mit ihr eins, d. h. mit ihr übereinstimmend; denn sonst könnte ja keine Beziehung zwischen beiden stattfinden.

Es fragt sich nun: Worin besteht das Grundwesen, und welches sind die Grundgesetze, in denen Gott und die Welt, also alles Seiende miteinander harmonieren?

VII. Das Grundwesen alles Seienden.

Alle Dinge sind durcheinander bedingt und in erster und letzter Instanz durch das absolute Sein und hängen deshalb miteinander und mit diesem kausal zusammen. Es entsteht daher die Frage: Wie ist das bei ihrer so großen Verschiedenheit möglich?

Darauf erwidere ich: Das ist nur unter der Bedingung möglich, daß alle Wesen trotz ihrer gewaltigen Verschiedenheit doch etwas miteinander gemein haben; denn hätten sie nichts miteinander gemein, wären sie in jeder Beziehung, also durchaus voneinander verschieden, dann könnten sie auch in keiner Beziehung zueinander stehen, dann wäre ein Weltzusammenhang unmöglich. So aber existiert tatsächlich ein durchgängiger Zusammenhang der Dinge in der Welt; folglich müssen sie auch alle etwas miteinander gemein haben. Und dieses allen Wesen Gemeinsame nennen wir das Grundwesen alles Seienden, mit welchem Worte man auch oft den Urgrund oder den Urquell alles Seins bezeichnet. Ich gebrauche dasselbe in beidem Sinne.

Da erhebt sich nun die große Frage: Worin besteht wohl dieses Grundwesen?

Auch auf diese Frage wurden bisher zwei entgegengesetzte Antworten gegeben, die in der Geschichte der

Philosophie oder der Weltanschauungen eine Hauptrolle spielten und es heute noch tun. Die einen nämlich sagen: das Grundwesen aller Dinge ist die Materie oder der Stoff — das ist die Ansicht des **Materialismus**; die anderen dagegen behaupten: das Grundwesen aller Dinge ist das Geistige — das ist die Lehre des **Spiritualismus**, von manchen, wie z. B. Paulsen, auch „objektiver Idealismus" oder, wie man meines Erachtens besser sagen würde „metaphysischer Idealismus" genannt.

In der Geschichte der abendländischen Philosophie ist der Materialismus zuerst aufgetreten, und zwar bei den alten ionischen Naturphilosophen. Da jedoch bei ihnen das Bewußtsein des Gegensatzes von Körper und Geist noch nicht vorhanden war, so zählt man sie gewöhnlich nicht zu den Materialisten, sondern bezeichnet ihren Standpunkt als Hylozoismus. — Aber sachlich ist ihre Lehre materialistisch.

So betrachtete Thales von Milet als den Urgrund aller Dinge bekanntlich das Wasser, aus dem alles im Laufe der Zeit entstanden sein soll; Anaximander das „Unbegrenzte", das er körperlich und in ewiger Selbstbewegung begriffen faßte; Anaximenes die „unendliche Luft", aus der durch Verdichtung und Verdünnung alle Dinge geworden seien, und Heraklit das sich ewig bewegende Feuer, aus welchem durch beständige Umwandlungen die Wesen hervorgingen. Dagegen hielten die Atomiker für das Grundwesen aller Dinge die Atome, die sie als kleinste Massenteilchen von sehr geringer Ausdehnung, alle qualitativ einander gleichartig, nur quantitativ, d. h. der Größe, der Gestalt, der Lage und dem Gewicht nach verschieden ansahen.

Ähnlich lehrte Epicur, der behauptete: alles, was ist, ist körperlich; unkörperlich ist nur der leere Raum;

auch die Seele ist ein feiner, durch das ganze Aggregat des Leibes zerstreuter Körper, am ähnlichsten dem Lufthauch, mit einer Beimischung von Wärme.

Auch die Stoiker vertraten eine materialistische Weltanschauung, indem sie die von ihnen angenommene kontinuierliche Weltsubstanz, aus welcher alles Seiende bestehe, körperlich faßten.

Von den späteren Materialisten sind zu nennen der Engländer Hobbes, demzufolge alles Seiende Körper und alles Geschehen Bewegung ist; ferner die Franzosen Lamettrie, Helvetius und der Verfasser des „Système de la nature"; von den Deutschen: J. Moleschott, K. Vogt, L. Büchner, H. Czolbe und aus der letzten Zeit besonders E. Dühring, welcher lehrt: „Das Sein überhaupt fällt mit dem materiellen und mechanischen Sein zusammen, und die Bewußtseinsphänomene, die als solche zwar weder Stoffe noch mechanische Kräfte sind, haben dennoch ihr Dasein nur durch Vermittlung materieller und mechanischer Vorgänge. Ja, man kann sagen, daß sie, abgesehen vom unmittelbaren Begriff des subjektiven Vorstellens und Empfindens selbst, in nichts weiter als einer bestimmten Form mechanischer Stoffbewegung bestehen ... Die mechanische Kraft ist ein Zustand der Materie ... Die Materie ist die volle, beharrende Realität, das absolute Sein[1])."

Ähnlich Haeckel, der da bemerkt: „Nach unserer monistischen Auffassung sind Kraft und Stoff untrennbar, nur verschiedene unveräußerliche Erscheinungen des einzigen Weltwesens, der Substanz"[2]). Diese „Weltsubstanz" besteht

[1]) Dühring, Kursus der Philosophie. 1875. S. 62, 75.

[2]) Haeckel, Der Monismus als Band zwischen Religion und Wissenschaft. 2. Aufl. 1893. S. 14.

aber nach ihm aus zwei Urbestandteilen: aus dem „Weltäther" und der „Weltmasse". Folglich ist das Grundwesen alles Seins auch nach Haeckel materiell. —

Im reinen Gegensatz zu dem Materialismus steht der Spiritualismus oder Immaterialismus. Ihm zufolge ist das Grundwesen alles Seins das Geistige, das von den verschiedenen Vertretern dieser Richtung verschieden gefaßt wurde. Auf diesem Standpunkt stand im Altertum vor allem Pythagoras, der die Zahl als die Substanz der Dinge betrachtete; ferner Plato, dem die Ideen als das wahrhaft Seiende, die Materie dagegen als das Nichtseiende (μὴ ὄν) galten [1]).

Im 17. Jahrhundert huldigte sodann der irische Bischof Berkeley einem entschiedenen Spiritualismus, indem er die Existenz der körperlichen Dinge ganz leugnete. Nach ihm gibt es nur Geister, d. h. tätige Wesen, deren Natur im Denken und Wollen besteht, und Ideen, d. h. vorgestellte, passive Wesen, deren konstante Komplexe Dinge genannt werden [2]).

Auch Leibniz hatte eine ähnliche Grundanschauung, denn ihm galten als das Wesen alles Seienden die Monaden, die er als selbsttätige, vorstellende Einzelwesen faßte, gleichsam als lebendige Spiegel, in denen sich je nach dem verschiedenen Grade ihres Vorstellens das Universum auf verschiedene Weise spiegele; in den einen bewußt und klar, in den anderen unbewußt und dunkel. Das aber, was uns als Körper erscheint, beruht nach ihm nur auf einer verworrenen

---

[1]) Plato, Phaedo 78 D. Phileb. 15 A. Sympos. 211 A. Phaedr. 247 C. Parmen. 135 A.

[2]) Berkeley, A. Treatise concerning the Principles of human knowledge. Sect. 3. Deutsch v. Ueberweg, S. 22.

Auffassung unserer Vernunft und ist in Wahrheit nur eine Vielheit von Monaden, d. h. von geistigen Wesen[1]).

Ähnlich Herbart, der als die Substanz der Dinge die sogenannten „Realen" ansah, die er als unräumliche, zeitlose, schlechthin unbeschränkte, unveränderliche und qualitativ verschiedene Wesen faßte[2]).

Desgleichen betrachtete Hegel als das Grundwesen alles Seienden die Idee oder den Gedanken, der sich von Stufe zu Stufe entwickelte, bis er im Menschen zum Bewußtsein seiner selbst gelangte und damit zum Geiste wurde[3]); das körperliche Sein oder die Natur ist nach ihm nichts anderes als die „Entäußerung" der Idee.

Nach Schopenhauer dagegen ist das allgemeine Weltprinzip der Wille; die Körper sind nur unsere Vorstellungen, also nichts Objektiv-Reales[4]).

E. v. Hartmann hat sodann das Prinzip Schopenhauers und Hegels miteinander verbunden, indem ihm zufolge der unbewußte Wille und die ihm innewohnende unbewußte absolute Idee, das er zusammen kurz das „Unbewußte" nennt, die Ursubstanz alles Seins bilden soll[5]).

Auch nach W. Wundt ist das Grundwesen alles Seins

---

[1]) Leibniz, Monadologie. 1720.

[2]) Herbart, Hauptpunkte der Metaphysik. 1806.

[3]) So bemerkt Hegel: „Das Dasein ist Qualität, sich selbst gleiche Bestimmtheit oder bestimmte Einfachheit, bestimmter Gedanke; dieses ist der Verstand des Daseins. Dadurch ist es νοῦς, als für welchen Anaxagoras zuerst das Wesen erkannte. Die nach ihm begriffen, bestimmten die Natur des Daseins als εἶδος oder ἰδέα, d. h. bestimmte Allgemeinheit, Art. — Eben darin, daß das Dasein als Art bestimmt ist, ist es einfacher Gedanke." Phänomenologie des Geistes. S. 44.

[4]) Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung.

[5]) E. v. Hartmann, Philosophie des Unbewußten.

der Wille, indem er „alle Realitäten als eine unendliche Totalität individueller Willenseinheiten" faßt[1]).

Nicht minder huldigt F. Paulsen der Ansicht, daß die Wirklichkeit nicht in der Körperwelt aufgehe, sondern in ihrem eigentlichen Sein dem verwandt sei, was wir in unserem geistigen Wesen als das absolut Wirkliche erfahren oder erleben . . ., „daß also das Wirkliche, was unserer sinnlichen Auffassung sich als Körper und Bewegung darstellt, an sich selbst unserem Innenleben verwandt sei, so verwandt, als unserer eigenen Körperlichkeit die körperliche Darstellung des anderen[2])".

So stehen sich also bis zur Stunde zwei wesentlich verschiedene Auffassungen des Grundwesens der Dinge: der Materialismus und der Spiritualismus diametral einander gegenüber.

Wer von ihnen hat nun recht? Ich erwidere: sie haben beide recht, und beide — unrecht. Aber wie ist das möglich? Sie haben beide nur teilweise recht; dadurch aber, daß jede von diesen Theorien ganz recht haben will, gerät sie ins Unrecht. Denn beide sind einseitige und darum ungenügende Standpunkte, die das, was sie erklären sollen, nicht erklären können.

So ist vor allem der Materialismus nicht imstande, aus seinem Grundprinzip: aus der Materie oder dem Stoffe den Geist und das Geistige oder Seelische in der Welt abzuleiten. Denn alle Versuche, das zu tun, sind völlig gescheitert. Von seiten des Materialismus hat man in dieser Beziehung folgende Theorien aufgestellt:

Erstens hat man gesagt: die seelischen oder geistigen Vorgänge bei den Tieren und Menschen seien „Aus-

[1]) Wundt, System der Philosophie. 1889. S. 416.

[2]) F. Paulsen, Philosophia militans. 1901. S. 61, 62.

scheidungsprodukte" der Gehirntätigkeiten: wie z. B. die Nieren den Urin, oder wie die Leber die Galle ausscheide, so scheide auch das Gehirn die seelischen oder geistigen Vorgänge aus.

Dagegen ist zu bemerken: Diese Erklärung ist durchaus nichtig. Denn in unserem vorliegenden Problem handelt es sich nicht um materielle Dinge, sondern gerade darum, wie aus materiellen Dingen, z. B. aus dem Gehirn und dessen Bewegungen *nichtmaterielle*, seelische oder geistige Tatsachen, z. B. das Bewußtsein, die Gedanken, Gefühle, Willensakte, hervorgehen können. Denn, daß diese nichtmateriell sind, ist unbestreitbar, da sie laut allgemeiner und konstanter Erfahrung keine materiellen Eigenschaften an sich haben, sondern *wesentlich* von den materiellen Dingen und Vorgängen verschieden sind.

Nun aber sind die Ausscheidungsprodukte der Nieren und der Leber offenbar materielle Dinge. Folglich können sie durchaus nicht zur Erklärung der nichtmateriellen verwendet werden.

Zweitens hat man gesagt: die seelischen oder geistigen Vorgänge seien „*Erzeugnisse*" der Gehirntätigkeit. Das ist im Grunde dasselbe wie der soeben besprochene Erklärungsversuch, weshalb auch das gleiche Urteil von ihm gilt. Von Erzeugnissen kann man mit Recht eigentlich nur bei Organismen reden. Und wo immer ein organisches Erzeugnis zutage tritt, ist es stets etwas Materielles. In unserer Frage aber dreht es sich gerade um etwas Nichtmaterielles. Also ist auch diese Erklärung nichtig.

Drittens hat man gesagt: die seelischen oder geistigen Vorgänge seien „*Funktionen*" des Gehirns; es verhalte sich hier ähnlich wie bei der Verdauung, die eine Funktion des Darmkanals sei, oder wie bei der Atmung, die eine

Funktion der Lungen sei. Darauf ist zu bemerken: auch dieser Vergleich bietet nicht die geringste Lösung der in Rede stehenden Frage; denn eine solche Funktion wie verdauen, atmen ist ja wieder nichts anderes als ein materieller Vorgang an und in gewissen Organen des Körpers. Aber in dem vorliegenden Problem handelt es sich eben immer um das Gegenteil eines materiellen Vorganges: um etwas Nichtmaterielles.

Viertens hat man gesagt: die seelischen oder geistigen Vorgänge seien „Verwandlungen" des Gehirns. Wie z. B. der Verdauungsapparat die aufgenommene Nahrung in Blut, Gewebe und Knochen verwandle, so verwandle das Gehirn die äußeren Reize in seelische oder geistige Vorgänge.

Hier gilt dasselbe wie oben; denn auch diese physiologischen Verwandlungen sind nur materielle Vorgänge und ihre Produkte nur materielle Dinge. In unserer Frage aber handelt es sich immer um das Gegenteil: um immaterielle Dinge, um das Seelische und Geistige[1]). Dieses hat der Materialismus mit seinem Prinzip noch nicht im geringsten erklärt und kann es nicht erklären. Darum ist sein Prinzip ungenügend.

Aber auch das Gegenstück des Materialismus, der Spiritualismus, ist ungenügend; denn auch er vermag umgekehrt aus dem Geiste die Materie nicht zu erklären[2]). Ja, auch seine diesbezüglichen Versuche sind gescheitert. Deshalb leugnet er gewöhnlich die objektive Existenz der

[1]) Vgl. A. Pfänder, Einführung in die Psychologie. Leipzig 1904. S. 72 f. — Desgl. H. v. Schoeler, Probleme. Leipzig 1900. S. 92 f.

[2]) Deshalb hat man auf idealistischem und spiritualistischem Standpunkt die Materie „das Kreuz der Philosophie" genannt.

Körper und gibt sie für bloße Vorstellungen aus. Aber damit kommt er so wenig aus wie der Materialismus mit seinen Erklärungen des Geistigen. Denn es läßt sich unschwer nachweisen — und ich habe es bereits in den vorhergehenden erkenntnistheoretischen Untersuchungen getan —, daß die von uns sinnlich wahrgenommenen Körper durchgehends *wesentlich* verschieden sind von unseren bloßen geistigen Vorstellungen. Folglich kann man sie nicht mit Recht einander gleichsetzen. Das Materielle, das Körperliche bleibt real und macht sich energisch auch uns gegenüber geltend, wenn wir es noch so sehr leugnen oder zu bloßen Vorstellungen herabsetzen. Ein sinnlich wahrgenommener Tisch z. B. bleibt immer wesentlich verschieden von einem bloß vorgestellten Tische.

Aber woher soll das Materielle entstanden sein, wenn es nicht aus dem Geiste als solchem abgeleitet werden kann, und woher das Geistige, wenn es nicht aus dem Materiellen als solchem zu erklären ist?

Auf diese höchst wichtige Frage erwidere ich: sowohl das Materielle als das Geistige ist etwas *Ursprüngliches*. Das Grundwesen der Dinge ist weder rein materiell, wie der Materialismus meint, noch rein geistig, wie der Spiritualismus behauptet, sondern ist *beides zumal*. Jedes materielle Ding ist daher zugleich geistig, und jedes geistige Ding zugleich materiell oder körperlich. Es gibt keine *absolut* pure Materie, d. h. eine Materie, die nichts als Materie oder bloßer Stoff ist, und ebenso gibt es auch keinen *absolut* puren Geist, d. h. einen Geist, der nichts als Geist ist und deshalb zum Materiellen in gar keiner Beziehung steht. Die vollständige Trennung des Geistigen vom Materiellen oder Körperlichen ist daher keine Wirklichkeit, sondern nur eine Abstraktion unseres

Denkens. Indem man aber bisher diese bloße Abstraktion für eine Realität ausgegeben hat, sind so große Schwierigkeiten und Irrtümer in der Philosophie entstanden.

Diese fundamentalen Behauptungen will ich nun beweisen.

Ich sage also zunächst: jedes materielle Ding ist zugleich geistig. Wohlgemerkt: ich sage nicht: ist zugleich ein Geist — diese Behauptung wäre falsch. Denn unter Geist versteht man ein selbstbewußtes und sich selbst bestimmendes Wesen. Und das ist durchaus nicht jedes materielle oder körperliche Ding. Gibt es doch tatsächlich sehr viele materielle Dinge, die nicht einen Geist besitzen, die aber dennoch meines Erachtens geistig, d. h. immateriell sind. So ist z. B. jede Phantasievorstellung, jeder Gedanke, jeder Willensakt etwas Geistiges', aber deshalb noch kein Geist, d. h. kein selbstbewußtes und sich selbst bestimmendes Wesen. Der Begriff geistig ist also viel weiter als der Begriff Geist. Jeder Geist ist wohl geistig, aber nicht jedes Geistige ist ein Geist. Der letztere ist das höhere beziehungsweise höchste Geistige.

Was ist nun das Geistige im allgemeinen? Dasselbe ist das Gegenteil vom Körperlichen, es ist das Immaterielle, das Unkörperliche, das Unsichtbare, das Ungreifbare, das Unteilbare, das Unwägbare, das überhaupt mit den Sinnen Nichtwahrnehmbare, weil es keine von den sinnlichen Eigenschaften besitzt, das nur mit der Vernunft Erkennbare, das Intelligible.

Daß nun die Menschen und die Tiere trotz ihrer Materialität etwas Geistiges in sich haben, wird man leicht zugeben, da sie unstreitig beseelt sind und das Seelische geistig ist. Aber auch die Pflanzen sind keine bloßen Körper, sondern, wie wir bereits im vorhergehenden dar-

getan haben, sie besitzen ein Organisationsprinzip, welches die physikalisch-chemischen Kräfte zweckmäßig verwertet und gleichfalls etwas Immaterielles, etwas Geistiges ist. Auch spricht für das Vorhandensein eines immateriellen, seelischen Faktors in den Pflanzen die Tatsache ihrer Reizbarkeit. „Das Reizgefühl der Pflanzen", sagt der Botaniker Reinke, „ist dem Tastgefühl der Haut des menschlichen Körpers zu vergleichen. Wie wir mit unserer Hand warmes und kaltes Wasser, Sonnenstrahlen und Schatten, Pelzwerk, Sammet, Seide, Sand, Stecknadeln usw. unterscheiden, in jeder Berührung solcher Körper einen besonderen Reiz empfinden, so unterscheidet die Pflanze die Einwirkung von Schwerkraft und Licht, von roten und blauen Strahlen, von Druck, Feuchtigkeit und besonderen chemischen Stoffen und reagiert auf diese Reize durch Bewegungen, die wieder von der Beschaffenheit der durch den Reiz getroffenen Gewebe und der Wechselbeziehung ihrer Teile untereinander abhängen[1])".

Dieses alles kann aber die Pflanze nur dann leisten, wenn sie ein seelisch-geistiges Prinzip in sich hat; denn, sagt der Zoologe A. Pauly, „alle diese Zweckmäßigkeiten, wie jede Zweckmäßigkeit überhaupt, setzen an jeder Stelle der Reaktion Empfindung voraus. Die Lebenserscheinungen sind daher psychologisch zu erklären oder genauer: psychophysisch"[2]). Desgleichen bemerkt H. v. Schoeler: „Beim Vollzug des Lebens zeigt sich gewiß das Walten physikalisch-chemischer Gesetze; aber diese Gesetze sind nicht das Leben, und es besteht nicht im Stoffwechsel der Eiweißkörper!

---

[1]) Reinke, Die Welt als Tat. 1905. S. 233.

[2]) A. Pauly, Wahres und Falsches an Darwins Lehre. München 1902. S. 16, 17.

Denn das Prinzip des Lebens kann nur geistiger Natur sein, wenn wir uns auch keinen positiven Begriff davon machen können: es besteht in der Reizempfänglichkeit und Reaktionsfähigkeit, in der Kraft zu leiden und zu wirken, d. h. zu empfinden und zu begehren[1])."

Doch das Geistige findet sich nicht nur in Mensch, Tier und Pflanze, sondern auch in den unorganischen Körpern, freilich hier auf der niedersten Stufe. Denn wie beim Körperlichen, so gibt es auch beim Geistigen verschiedene Grade und Arten. Man kann daher zwischen einem geistigen Minimum und einem geistigen Maximum unterscheiden. Den gewöhnlichen unorganischen Körpern, wie z. B. den geringen Steinen, kommt ein geistiges Minimum zu. Diese sind keine bloßen Körper, keine bloße Materie, kein bloßer Stoff, wie man durchgängig meint, sondern auch sie haben schon etwas Geistiges in sich, und dieses ist ihre innere Wesensform. Denn die Form ist nicht der Stoff oder das Bildsame, sondern etwas zu dem Stoff Hinzukommendes, das den Stoff gestaltet, also etwas vom Stoff Verschiedenes, etwas Nichtstoffliches, Nichtmaterielles. Erst gar die systematische Form, d. h. die aus der systematischen Anordnung der Teile hervorgegangene Form. Diese trägt ganz besonders das geistige Gepräge an sich. Ist doch der Geist selbst ein System, das höchste System in unserer Erfahrungswelt, und alles Systematische ist etwas Geistiges. Wie das Kunstwerk nicht bloßer Stoff ist, sondern in seiner Form etwas Geistiges darstellt, nämlich die Idee des Künstlers, so ist auch das Naturwerk kein bloßer Stoff, sondern besitzt zugleich eine Wesensform, die gleichfalls etwas Immaterielles, Geistiges ist. Schon das

[1]) H. v. Schoeler, Probleme. Leipzig 1900. S. 32.

elementarſte Naturding, das chemiſche Element, iſt ein Ganzes aus Stoff (oder Materie) und Form. „Jedes der 75 Elemente iſt wie eine Münze von beſtimmtem Werte: ein-, zwei-, drei- oder vierwertig, und jedes Element zeigt gegen jedes andere Element ein ganz beſtimmtes Verhalten, einen eigentümlichen Charakter, ſo daß man noch niemals durch Berechnung vorausſagen konnte, was für ein Produkt zwei Stoffe miteinander bilden werden, und der Grund dieſer ſpezifiſchen Anlage iſt es, was wir Formelurſache oder Form nennen[1])." Dieſe iſt nichts Stoffliches, ſondern etwas den Stoff Beſtimmendes, etwas Geiſtiges.

Auch jede vom Menſchen gefertigte Maſchine iſt mehr als bloßer Körper, mehr als bloßer Stoff: ſie iſt körperlich und geiſtig zugleich, denn in ihr verkörpert ſich der Geiſt ihres Erfinders. Seine Intelligenz durchdringt deren Teile und zwingt ſie zu einheitlichem Zuſammenwirken. „Je verwickelter eine Maſchine iſt, um ſo höher iſt der Grad der darin verkörperten Intelligenz. Jede Kauſalerklärung einer Maſchine muß dieſe Intelligenz berückſichtigen. Es wäre töricht zu ſagen, nur Druck und Stoß des Hammers, das Schneiden der Säge und das Rotieren der Drehbank habe dieſe oder jene Maſchine geſchaffen. Im planmäßigen Wirken der Maſchine gelangen Gedanken und Abſichten zum Ausdruck, wir könnten von einer Seele ſprechen, die ihr Wirken beſtimmt. Ein materielles Syſtem würde außerſtande ſein, die Zeit anzuzeigen, wenn es nicht vom Genie des Erfinders der Uhr durchgeiſtigt wäre. Dieſe Durchgeiſtigung der Maſchinen iſt der Grund, daß ſie ganz andere Aufgaben löſen, als das Spiel blinder Naturkräfte es vermöchte[2])."

---

[1]) C. Haſert, Antworten der Natur. 5. Aufl. 1903. S. 12.
[2]) Reinke a. a. O. S. 283.

Folglich ist das Geistige in der Maschine das Dominierende, das die körperlichen Teile Bestimmende und harmonisch zweckmäßig Ordnende. In einer Maschine steckt mehr Geist als in einem bloßen Eisenklumpen, wie ihn die Natur uns liefert. Aber auch dieser ist keineswegs völlig geistlos; denn auch in ihm ist eine Wesensform, die von innen heraus den ganzen Stoff durchdringt und bestimmt, aus dem er besteht und ihn eben zum Eisen macht, zum Unterschied vom Stein und jedem anderen Metall. Und so ist es mit jedem Körper: jeder bildet eine wesenhafte Einheit von Stofflichem und Geistigem.

Dazu kommt als weiteres beachtenswertes Moment, daß das Geistige in jedem, auch dem geringsten Körper einen logischen Charakter an sich trägt. Wieso?

Alle Körper unterliegen den logischen Grundgesetzen. So vor allem dem Gesetz der Identität, welches besagt, daß jedes Ding sich selbst gleich ist oder mit sich übereinstimmt. Nicht minder dem Gesetz des Widerspruchs, das eigentlich nichts anderes als die negative Form des Identitätsgesetzes ist. Denn stimmt jedes Ding mit sich selbst überein, dann steht es nicht mit sich im Widerspruche.

Desgleichen entsprechen alle körperlichen Wesen dem dritten logischen Grundprinzip: dem Kausalitätsgesetz, demgemäß es keine Wirkung oder Veränderung geben kann ohne entsprechende Ursache, d. h. ohne etwas, das dieselbe hervorbringt. Das gilt durchweg in der Körperwelt; denn überall, wo man in derselben eine Wirkung wahrnimmt, setzt man mit Recht eine Ursache hierfür voraus. Und wenn man auch die letztere nicht immer sogleich erkannt hat, so stellte sich doch dieselbe später als Tatsache heraus und bestätigte das logische Kausalitätsgesetz. Darum sagt Wundt mit Recht: „Tatsächlich fügt sich überall die Er-

fahrung demſelben, ſobald wir zu einer Erkenntnis der empiriſchen Zuſammenhänge durchgedrungen ſind, und dieſe Tatſache iſt zugleich die weſentlichſte Bürgſchaft dafür, daß zwiſchen unſerem Denken und den Objekten der Erfahrung eine Beziehung beſteht, vermöge deren die letzteren ebenſowohl den Normen unſeres Denkens adäquat ſind, wie unſer Denken ſich von ſeinen Objekten beſtimmen läßt, eine Wechſelwirkung, ohne welche überhaupt Erkenntnis unmöglich wäre[1]." Sind aber die wahrgenommenen körperlichen Dinge den Normen oder Geſetzen unſeres Denkens entſprechend, dann beſitzen ſie einen logiſchen und folglich einen vernünftigen Charakter; ſie ſind nicht nur körperlicher, ſondern zugleich geiſtiger Art, dem Weſen unſeres Geiſtes konform, wenn ſie auch unbewußt ſind. Denn das Bewußtſein iſt kein weſentliches Erfordernis des Geiſtigen.

Wie das letztere, ſo hat übrigens auch das Bewußtſein verſchiedene Stufen: vom Nullpunkt des Bewußtſeins oder dem Unbewußten anfangend, durch das Minimalbewußte, das Dunkelbewußte, das Starkbewußte und das Klarbewußte, bis hinauf zum Selbſtbewußten. Alle dieſe Stufen des Bewußtſeins durchläuft das Geiſtige in den verſchiedenen Dingen, und im Menſchen, der höchſten Spitze der Weltentwicklung, ſind zeitweiſe alle vertreten.

Je niedriger das Geiſtige ſteht, deſto weniger iſt es bewußt, und deſto ſchwächer und unſelbſtändiger iſt es in ſeinem Sein und Wirken. Am unſelbſtändigſten iſt es in den unorganiſchen Dingen als deren bloße Weſensform. Höher und deshalb etwas ſelbſtändiger erſcheint es ſchon im Pflanzenreich — als Lebensprinzip. Noch höher ſteht

---

[1]) Wundt, Logik. 1880. Bd. I. S. 549.

es im Tierreich, wo es bereits als reicher gegliederte Seele tätig ist. Aber erst im Menschen wird das Geistige zum Geist, d. h. zu einem selbstbewußten und sichselbstbestimmenden Wesen, das den Körper und die Körperwelt mehr oder minder zu beherrschen imstande ist. Aber auch im Menschen ist das Geistige vom Körperlichen noch vielfach abhängig. Erst im absoluten Geiste oder in Gott ist es vom Körperlichen vollständig unabhängig, dagegen das Körperliche von ihm vollständig abhängig.

Somit ist das Geistige nicht etwas Abgeleitetes, etwas Sekundäres, wie der Materialismus meint — das ist sein großer Irrtum — sondern etwas Ursprüngliches, etwas Primäres, etwas allgemein Durchgehendes — das ist die Wahrheit des Spiritualismus oder des metaphysischen Idealismus. Aber das ist nur die halbe Wahrheit.

Ich ergänze sie durch den Satz: Auch das Materielle oder Körperliche ist ursprünglich und durchgehends in den Wesen vorhanden.

Wie es nämlich keine absolut reine, d. h. völlig geistlose Materie oder Körperlichkeit gibt, so gibt es auch keinen absolut reinen Geist, d. h. einen Geist, der nichts als Geist ist und deshalb zum materiellen Sein in gar keiner Beziehung steht. Auch das ist nun zu begründen.

Zu diesem Zwecke weise ich zunächst auf unsere ganze Erfahrungswelt hin. Dieselbe zeigt uns das Geistige nirgends rein, ohne Körperliches. Auch im Tode behält unsere Seele ihre sinnlichen, d. h. körperlichen Fähigkeiten oder das Vermögen zur Materialisation und Organisation, wenn nicht einen ätherischen Leib, wie viele annehmen[1]). Des-

[1]) So z. B. Aristoteles, Physik IV, 2, 3, sowie die Stoiker nach Diogenes Laertius III, 56. Desgleichen die Neuplatoniker, wie Porphyrius und Jamblichus (De myster. Aegypt. I, 8.

gleichen spricht die christliche Lehre von der Auferstehung der Menschenleiber für die wesentliche Zusammengehörigkeit des Geistigen und Körperlichen.

Nicht minder schreiben die „Spiritisten" den Geistern die Fähigkeit zu, sich zu materialisieren[1]), wie auch das Christentum stattgefundene materielle Engelserscheinungen annimmt. Folglich müssen nach dieser Auffassung auch die Engel, obschon Geister, die Anlage zur Materialisation in sich haben. Und was endlich den absoluten Geist oder Gott betrifft, so ist auch er nicht durchaus materielos zu fassen, denn wie hätte er sonst die Materie erschaffen oder produzieren können, und wie könnte er zu der materiellen Welt in realer inniger Beziehung stehen? Beides wäre unmöglich. Gott konnte die Materie nur dann hervorbringen, wenn er die Potenz dazu in sich hatte. Das ist unbestreitbar. In Gott ist daher die Materie von Ewigkeit her potenziell, in der Welt zeitlich aktuell. Man könnte die Materie deshalb gleichsam das „ewig Weibliche"

V. 10). Vgl. Zeller, Philosophie der Griechen III, 709. C. du Prel, Studien aus dem Gebiete der Geheimwissenschaften. Leipzig 1891. Monistische Seelenlehre 1888. S. 143. Auch Origenes, Tertullian, Lactantius und Augustinus (de div. et daemon. c. 3 u. 5) nahmen für die Seele nach dem Tode einen ätherischen Leib an. Ebenso noch heutzutage alle Theosophen.

[1]) Der Spiritismus, so viel Schwindel auch damit getrieben wurde und teilweise noch wird, enthält höchst wahrscheinlich doch einen guten Kern Wahrheit. Auch die „Kölnische Zeitung" sagt einmal: „Wer heute den Spiritismus als Schwindel und seine Phänomene samt und sonders für Taschenspielerkunststücke ausgibt, ist lediglich unwissend." Und der englische Ministerpräsident Lord A. J. Balfour bemerkt sogar: „Der Spiritismus ist unendlich wichtiger als jede andere soziale oder politische Frage!" Im Munde eines hervorragenden modernen Politikers gewiß sehr merkwürdig.

im absoluten Sein nennen[1]), während das ewig Männliche oder das ewig Aktuelle in ihm der Geist ist.

Sonach ist auch das Materielle etwas Ursprüngliches, Ewiges — *das ist die Wahrheit des Materialismus* — wie nicht minder der Geist etwas Ursprüngliches, Ewiges ist, was wir bereits als die Wahrheit des Spiritualismus oben dargelegt haben.

Beide Theorien enthalten also Wahrheiten, aber nur halbe Wahrheiten, die *ganze* Wahrheit liegt in der Vereinigung beider. Darum ist der vollständig richtige Standpunkt der **Material-Spiritualismus.** Diesem zufolge gehen das Geistige und das Körperliche oder Materielle immer Hand in Hand; sie sind *nicht zufällig* miteinander verbunden, sondern gehören *wesentlich* zusammen. Sie stehen deshalb im ewigen Bunde. Das Materielle ist die Unterlage oder das Mittel zur Betätigung des Geistigen. So in unserem täglichen Leben, so in der Technik, in der Kunst und Wissenschaft. So auch in der Welt im großen; so bei Gott, der im Materiellen seine Ideen verwirklicht hat. Das ist der Zweck und Wert des Materiellen. Es ist deshalb das Niedere, das Geistige aber das Höhere; das Materielle ist das Dienende, das Geistige, das Herrschende. Beide sind die stets Unzertrennlichen, die Inséparables. Sie sind so wenig voneinander zu scheiden wie im Kreis das Zentrum und die Peripherie. Aber trotzdem hat man sie bisher durchgehends in der Theorie getrennt, und diese ihre theoretische Trennung in die beiden einander entgegengesetzten Theorien: in Materialismus und Spiritualismus,

[1]) Das dürfte auch der Wahrheitskern der *Schellingschen* Lehre von der Natur in Gott sein. *Schelling*, „Über die menschliche Freiheit" (Sämtl. Werke Bd. VII). *Kuno Fischer*, Geschichte der neueren Philosophen. Bd. VI. Heidelberg 1895. S. 640.

war das tiefste und schlimmste Schisma in der Philosophie, das durch vorstehende Theorie nun überwunden ist.

Nach der letzteren läßt sich zugleich auch der große Gegensatz von **Dualismus** und **Monismus** lösen.

Beide Theorien sind relativ wahr und relativ falsch. Der Dualismus lehrt: jedes Ding besteht aus einer Zweiheit — das ist wahr; der Monismus lehrt: jedes Ding besteht aus einer Einheit — das ist ebenfalls wahr. Es kommt nur darauf an, wie man die Zweiheit und die Einheit faßt. Faßt man die Zweiheit oder die zwei Hauptbestandteile der Dinge als absolute oder grundwesentliche Verschiedenheit, dann ist es falsch; denn eine solche kann in einem Dinge nicht harmonisch bestehen und vereinigt werden. Faßt man aber die zwei Hauptbestandteile der Dinge als nur wesentlich verschieden und ihre Einheit nicht als Identität, wie Schelling es tat[1]), sondern als Einheitlichkeit, dann ist es richtig. Denn jedes Wesen ist tatsächlich die Einheit einer Doppelnatur, also eine Art Trinität, nämlich die Einheit eines immateriellen und eines materiellen, eines geistigen und eines körperlichen Faktors. Der geistige Faktor ist das Aktive und der körperliche Faktor das Passive in den Dingen. Beide Faktoren, obschon wesentlich voneinander verschieden, dennoch von Anfang an miteinander vereinigt, und in ewiger Allianz miteinander stehend, bilden das Grundwesen oder das Gemeinsame alles Seienden[2]). Alle Dinge, wenn auch sonst noch so

[1]) Schelling, Darstellung meines Systems der Philosophie. Vgl. Kuno Fischer, Geschichte der neueren Philosophie. 1895. Bd. VI. S. 545 ff. — In Schellings poetischer Philosophie kommen übrigens viele wahre und schöne Gedanken zum Ausdruck.

[2]) In meinen früheren Werken habe ich als das Grundwesen

verschieden, sind also doch im Grundwesen eins — das ist die Wahrheit des Monismus.

Derselbe ist jedoch einseitig und darum ungenügend, wenn er als dieses Grundwesen entweder das Materielle — wie Haeckel und der Materialismus es tut — oder das Geistige betrachtet — wie Hegel, Schopenhauer, E. v. Hartmann und Wundt, überhaupt der Spiritualismus es getan haben; denn das Grundwesen, das wie ein roter Faden durch alle Wesen hindurchgeht, ist, wie ich im Vorhergehenden gezeigt habe, nicht einfach, sondern zweifach: es besteht aus zwei wesentlich voneinander verschiedenen Faktoren: aus einem immateriellen und einem materiellen, aus einem geistigen und einem körperlichen Faktor — das ist die Wahrheit des Dualismus.

Aber auch dieser ist ungenügend und falsch, indem er die beiden Gegensätze des Geistigen und Körperlichen überspannt und absolut faßt, und infolgedessen nicht ihre tatsächliche Einheit in den Dingen befriedigend erklären kann, wie die wunderlichen Versuche eines Geulinx[1]) und Leibniz[2]), das Verhältnis von Leib und Seele aufzuhellen, deutlich beweisen. Die in Rede stehenden Gegensätze des Geistigen und Körperlichen können nur dann in den Dingen einheitlich verbunden sein, wenn sie etwas Gemeinsames haben, wenn sie aufeinander angewiesen sind, indem sie sich ergänzen. Und so ist es in der Tat: das Geistige, das Innerliche hat von Natur aus die Tendenz, sich zu verkörpern und dadurch zu äußern, und das Körperliche ist

alles Seienden die „Vernunftenergie" bezeichnet. Diese Auffassung steht mit der obigen nicht im Widerspruch, sondern hier ist nur die Sache von einem anderen Gesichtspunkt aus betrachtet.

[1]) A. Geulinx, Ethika, 1665.

[2]) Leibniz, Monadologie, 1720.

von Natur aus darauf angelegt, das Geistige zu empfangen und sich von ihm gleichsam befruchten, d. h. bestimmen und formen zu lassen. Beide Faktoren schließen sich also keineswegs einander aus, sondern fordern einander; sie stehen daher auch nicht im absoluten Gegensatz, sondern in Harmonie zueinander wie Zentrum und Peripherie in einem Kreise.

Jedes Ding bildet sonach eine Einheit von Gegensätzen — *das ist die Wahrheit des Grundprinzips des Nikolaus von Cusa*[1]). Folglich setzen die Dinge die Gegensätze voraus, da ohne Gegensatz keine harmonische Einheit möglich ist. Und insofern hat auch *Heraklit* recht, wenn er sagt: „Der Streit (der Gegensatz) ist der Vater der Dinge“[2]). Aber der „Streit“ oder der Gegensatz *für sich allein* erzeugt noch kein Ding, sondern er ist nur der „Vater“; soll ein Ding entstehen, so muß noch eine „Mutter“ hinzukommen, und diese ist die Einheit, die Harmonie. Das Sein und Leben beruht daher auf der Harmonisierung der Gegensätze.

Ich setze also an die Stelle des extremen Dualismus einerseits und des einseitigen Monismus anderseits den **Unitarismus**, der die beiden Gegensätze (Geistiges und Körperliches) in einer höheren Einheit vereinigt.

Je nachdem nun der eine oder der andere Faktor in einem Wesen bedeutend und stark ist, je nachdem wird es charakterisiert und benannt. Wiegt nämlich bei einem Wesen das Körperliche besonders vor, so nennt man es, nach dem alten Grundsatz: a potiori fit denominatio, einen Körper; wiegt dagegen das Geistige sehr vor, so heißt man es einen

---

[1]) *Nicolaus von Cusa*, Apologia doctae ignorantiae fol. 35. De conjecturis I, 11.

[2]) *Heraklit*, Über die Natur.

Geist. Ist endlich das Geistige derart vorherrschend, daß das Materielle bloß der Potenz nach in ihm vorhanden ist, so nennt man es reinen Geist. Hier ist offenbar das Wort rein nicht im absoluten, sondern nur im relativen Sinne zu verstehen. Das geistige Maximum besitzt der absolute Geist, das geistige Minimum dagegen die gewöhnlichen lebloſen Körper; in der Mitte zwischen beiden steht im allgemeinen der Mensch. Aber auch bei den Menschen gibt es in dieser Beziehung bedeutende Unterschiede: bei den einen wiegt das körperliche Leben stark vor — diese nenne ich Körpermenschen — bei den anderen das geistige Leben und Streben, welche mit Recht den Namen „Geistmenschen" verdienen. Wieder bei anderen hält das körperliche und geistige Leben sich im allgemeinen in der Regel das Gleichgewicht — das sind die Mittelmenschen. Je mehr das Geistige in einem Wesen vorwiegt, desto höher steht es im Range.

In Gott ist aktuell alles geistig, das Körperliche ist in ihm nur der Potenz nach. So muß es sein; denn sonst hätte er die materielle Welt nicht produzieren oder erschaffen können.

Es fragt sich nun: wie kam Gott zur Weltschöpfung?

Als absoluter Geist erkennt und will Gott ewig sich selbst und damit sein unendliches Sein. Dieses ist in seiner Erkenntnis das ewige geistige Bild oder die ewige Idee seiner selbst; also eine Idee von unendlichem Inhalt. Folglich dasselbe wie die Ideenwelt Platos. Als das unmittelbare ewige Bild Gottes ist sie dessen direkte Selbstoffenbarung. Aber wie jede Idee, wenn sie einen Wertgehalt besitzt, zur äußeren Realisierung drängt, wie wir aus unserer eigenen Erfahrung wissen, so auch die Ideenwelt in Gott,

die sein unendliches Sein darstellt. Und wie die äußere Realisierung unserer Ideen nur möglich ist, indem wir sie im Materiellen ausprägen, ins Räumliche und Zeitliche übertragen: so ähnlich bei Gott.

Zu diesem Zwecke aktualisierte er die potenziell in ihm vorhandene Materie und stellte in ihr seine Ideenwelt und damit sich selbst in endlicher Weise dar. Denn in unendlicher Weise konnte Gott sein unendliches Sein nicht als Realität reproduzieren, weil das unendliche Sein nur einmal real existieren kann. Denn wenn es zwei oder drei reale unendliche Sein gäbe, würden sie sich einander beschränken und damit aufhören, unendlich zu sein. Es gibt daher nur *ein* Absolutes, nur *ein* aktuell unendliches Sein. Darum konnte die Realisierung der göttlichen Ideenwelt oder des geistigen Bildes des unendlichen Seins nur in *endlicher* Weise vor sich gehen.

Aber wie sollte das Unendliche im Endlichen dargestellt werden?

Das war nur dadurch möglich, daß Gott dem Endlichen die Potenz gab, sich ins Unendliche zu entwickeln und dadurch immer reicher zu entfalten. Das war unstreitig das beste Mittel, den Hauptzweck der Welt: die *Theophanie* oder die Offenbarung Gottes nach außen möglichst zu verwirklichen.

Daher die außerordentliche Mannigfaltigkeit der Dinge, die so weit geht, daß es unter den vielen Milliarden von Wesen keine zwei in der Welt gibt, die einander ganz gleich sind, und daher die fortschreitende, ins Unendliche gehende Entwicklung der Welt, wodurch im Endlichen das Unendliche mehr und mehr offenbar wird.

Vollendet wird diese Offenbarung Gottes in der Welt oder des Unendlichen im Endlichen nie werden; denn

die Welt oder das Relative kann nie absolut, das Endliche nie wirklich unendlich werden. Aber ins Unendliche, d. h. dem Unendlichen mehr und mehr entgegen, kann der Weltprozeß fortgehen. Und wenn auch diese Welt, in der wir uns befinden, einmal untergeht, so wird aus ihren Ruinen wie ein Phönix eine neue, schönere Welt entstehen, bis auch diese nach Millionen Jahren wieder altert und vergeht, um einer anderen noch vollkommeneren Platz zu machen, und sofort — ins Unendliche! Diese unsere Weltanschauung eröffnet somit für die Zukunft die großartigste Perspektive, die es gibt: Entwicklung, Fortschritt, Vervollkommnung ins Unendliche.

Fassen wir nun unser Prinzip ganz kurz zusammen, so ist zu sagen: Gott ist aktuell das Unendliche und potenziell das Endliche, die Welt aber aktuell das Endliche und potenziell das Unendliche. So zeigt sich also auch hier eine herrliche Übereinstimmung alles Seienden im Grundwesen.

VII. Die Grundgesetze alles Seienden.

Nicht nur im Grundwesen, sondern auch in den Grundgesetzen stimmen alle Wesen überein, wie ich bereits in meinem Buche „das Grundproblem der Metaphysik" (Mainz, Kirchheim 1894) dargelegt habe, worauf ich mich im folgenden beziehe. Und zwar habe ich daselbst folgende zehn Grundgesetze nachgewiesen, die man auch die Universalgesetze alles Wirklichen nennen kann.

1. Das Gesetz der durchgängigen Konkretion.

Alle realen Wesen sind Konkreta, d. h. kein (relativ) selbständiges Wesen besteht nur aus einer einzigen Qualität

oder Kraft, sondern jedes aus einer Mehrheit von Momenten, die zu einer substanziellen Einheit verbunden sind. Dies gilt nicht nur von den teilbaren Wesen, sondern auch von den unteilbaren, wie z. B. von der menschlichen Seele und von Gott. Man bezeichnet wohl diese Wesen als einfache. Das ist richtig, insofern sie nicht aus Teilen zusammengesetzt sind und darum auch nicht in Teile zerlegt werden können. Aber es wäre falsch, wenn man das Attribut der Einfachheit, das man ihnen beilegt, so verstände, als ob sie nur aus einer einzigen Qualität oder Bestimmung oder Kraft gebildet seien, wie Herbart seine Realen faßte. Derartige absolut einfache Reale lassen sich nirgends nachweisen, sondern sind nur Abstraktionen. In der Wirklichkeit finden sich nur konkrete Wesen, die verschiedene Inhaltsbestimmungen in sich enthalten und infolgedessen auch durch ihre Wechselwirkung mit anderen Wesen mannigfacher Leistungen fähig sind. So ist z. B. unsere Seele keineswegs ein so mageres Ding, das nur mit einer einzigen Qualität ausgestattet wäre, sondern sie besitzt im Gegenteil schon von Natur aus mehr oder minder zahlreiche Anlagen. Und erst gar das göttliche Wesen! Obschon man es ens simplicissimum nennt, enthält es doch eine unendliche Fülle von Eigenschaften.

Aber auch selbst das geringste und ärmste Wesen, dem eine relative Selbständigkeit zukommt, ist immerhin ein Konkretum, da es nicht nur einer, sondern verschiedener Beziehungen zu anderen Wesen fähig ist und folglich auch mehrere Momente in sich schließt. Richtig bemerkt deshalb M. Carriere: „In der Welt besteht weder Allgemeines noch Besonderes für sich, sondern das Wirkliche ist stets das Konkrete, ein Einzelnes mit gattungsmäßiger allgemeiner Bestimmtheit, ein „Allgemeines also individuali-

siert“ [1]). Somit ist weder der extreme mittelalterliche Realismus im Rechte noch der extreme Nominalismus, sondern die Wahrheit liegt auch hier in der Mitte, im Konkretismus, der diese beiden einseitigen Standpunkte in einer höheren Einheit verbindet.

2. Das Gesetz der durchgängigen Systematik.

Jedes reale Wesen bildet ein mehr oder minder kompliziertes System.

Die mannigfachen Kräftemomente nämlich, die eine jede Substanz als Konkretum in sich enthält, sind nicht willkürlich und regellos miteinander verbunden, sondern stehen in einem bestimmten gesetzmäßigen Verhältnis zueinander, so daß sie ein einheitliches zusammengehöriges Ganze ausmachen. Dies ist schon der Fall bei den niedrigsten Elementarwesen der unorganischen Natur, indem z. B. ein Wasserstoffmolekül wenigstens aus zwei gleichartigen Wasserstoffatomen zusammengesetzt ist, die zueinander in bestimmter gesetzlicher Beziehung stehen und ein einfaches System bilden. Verwickelter sind schon jene Molekularsysteme, welche die chemisch zusammengesetzten Körper konstituieren. Noch mehr die Organismen auf ihren sehr verschiedenen Entwicklungsstufen, bis hinauf zum kompliziertesten Organismus, dem menschlichen Leibe. Aber auch die Menschenseele mit ihren zusammenhängenden Anlagen und Funktionen bildet ein reich gegliedertes System. Und da so alle uns bekannte Wesen den Systemcharakter an sich tragen, so dürfen wir mit Recht annehmen, daß derselbe auch dem Absoluten oder Gott zukommt, indem

[1]) M. Carriere, Das Wachstum der Energie in der geistigen und organischen Welt. München 1892. S. 58.

die unendliche Seinsfülle sicherlich einheitlich in ihm zusammenhängt. Ja, man kann sagen: Gerade weil das Absolute die Systembeschaffenheit als wesentlichen Charakterzug in sich trägt, deshalb besitzen ihn auch die durch es bedingten relativen Dinge. Folglich ist die Systematik ein universales Gesetz alles Seins.

3. Das Gesetz der durchgängigen Energetik.

Jedes Wesen besitzt Energie, d. h. die Fähigkeit, Wirkungen zu setzen, Arbeit zu leisten oder Veränderungen hervorzubringen. Dieses dritte Universalgesetz ist eine notwendige Folge aus dem zweiten, wie dieses eine Folge aus dem ersten ist. Da nämlich die Kräfte eines jeden Wesens systematisch zusammenhängen und deshalb zusammenwirken, so müssen sie auch gesetzmäßige Wirkungen hervorbringen. Das gilt wieder sowohl von den relativen als von dem absoluten Wesen.

4. Das Gesetz der durchgängigen logischen Determination.

Jedem realen Wesen kommt von Natur ein logischer Charakter zu; denn es unterliegt den Grundgesetzen des logischen Denkens, dem Prinzip der Identität, der Kontradiktion und der Kausalität. Das kann man an jedem Wesen nachweisen. Dieser Grundzug bildet die objektive Vernunftgemäßheit eines jeden und zugleich die Möglichkeit zu unserer subjektiven Erkenntnis der Dinge; denn entsprächen sie nicht den Grundgesetzen unseres Denkens, dann vermöchten wir sie unmöglich zu erkennen. Infolge ihres logischen Charakters sind alle Wesen von Natur aus Vernunftwesen, freilich in sehr verschiedenen Graden und Arten. Die einen rein objektiv, die anderen objektiv und sub-

jektiv; die einen unbewußt, die anderen bewußt. Insofern hat Hegel recht, wenn er sagt: „Alles Wirkliche ist vernünftig"; ja, wenn man unter dem Wirklichen das wesenhafte Sein und Wirken, und unter dem Ausdruck „vernünftig" das den Grundgesetzen der Logik Entsprechende versteht, ist dieser Grundsatz des metaphysischen Idealismus wahr. Systematik, Energetik und Logik sind also die drei fundamentalen Charakterzüge aller Wesen.

5. Das Gesetz der durchgängigen Relation.

Alle Wesen stehen in realen Beziehungen zueinander. Diese Beziehungen sind nähere und entferntere, engere oder weitere, unmittelbare oder mittelbare. Es gibt kein Wesen in absoluter Abgeschlossenheit für sich, keines führt ein „völlig insulares Dasein", sondern alle hängen mehr oder minder zusammen und bilden komplexe Systeme, deren Gesamtheit das Universum ausmacht. Letzteres ist das Totalsystem, das alle Einzelsysteme in sich schließt. Und nur dadurch, daß sämtliche Einzelsysteme oder Wesen, die es gibt, fortwährend in bestimmten gesetzlichen Beziehungen zueinander stehen, ist die Welt als geordnetes Ganzes oder als Kosmos möglich.

Das Gesagte gilt wieder nicht nur von den relativen Dingen, sondern auch von dem absoluten Wesen. Als der Urgrund aller Realitäten steht dasselbe zu allen in Beziehung, indem es sie prinzipiell in ihrem Sein bedingt. Folglich ist auch das Absolute in gewissem Sinne relativ. Die Frage ist nun: Ob aber auch umgekehrt das Relative in gewisser Beziehung absolut ist. Und darauf erwidere ich mit ja. Es ist es insofern, als jedes Wesen

doch auch etwas an und für sich ist und nicht bloß etwas für andere. Alle Wesen haben eine gewisse Selbständigkeit, die einen mehr, die anderen weniger; das ist ihre Substanzialität, und vermöge ihrer Individualität sind alle Wesen voneinander verschieden, folglich hat jedes Wesen etwas rein für sich, und in diesem reinen Für-sich-sein liegt ein Moment der Absolutheit. Jedes Wesen ist durch seine Individualität einzig, insbesondere der Mensch; darum hat auch jeder ein Recht für sich. Das ist das Wahrheitsmoment der Theorie Max Stirners[1]). So ist also das Absolute auch relativ, und das Relative auch absolut — ein neuer und sehr wichtiger Gedanke; denn es zeigt sich hier, daß sogar die größten Gegensätze, die Absolutheit und die Relativität nicht vollständig voneinander getrennt sind, sondern in der Wirklichkeit sich harmonisch vereinigen, — ähnlich wie ich es bereits früher rücksichtlich der Ewigkeit und der Zeit sowie der Unendlichkeit und Endlichkeit, der Geistigkeit und Körperlichkeit nachgewiesen habe.

6. Das Gesetz der durchgängigen Analogie.

Zwischen allen Dingen besteht ein mehr oder minder hoher Grad von Ähnlichkeit; denn wenn sie auch noch so sehr in ihren Eigenschaften voneinander abweichen, so stimmen sie doch wenigstens im Grundwesen, wie im Vorhergehenden gezeigt wurde, überein. Alle nämlich sind infolge ihrer systematischen Kräfte-Konstitution energetische Wesen, und alle unterliegen den Grundgesetzen der Logik. Es gibt daher zwischen den Dingen keine absolute Verschiedenheit; denn würde eine solche bestehen, dann wäre

[1]) Max Stirner, Der Einzige und sein Eigentum. Leipzig 1844.

der allgemeine Kauſalzuſammenhang der Welt unmöglich, da in dieſem Falle die Dinge keinen Anknüpfungspunkt zur gegenſeitigen Wirkſamkeit beſäßen.

Das Geſagte gilt wieder auch vom abſoluten Weſen oder Gott. Zwiſchen ihm und den relativen Dingen gibt es gleichfalls keine abſolute Differenz, ſondern alle Dinge haben eine gewiſſe Ähnlichkeit mit Gott, ihrem Urſprung, die einen mehr, die anderen weniger; denn alle Dinge ſind in beſchränkter Weiſe vernunft-energetiſche Weſen, wie Gott die abſolute Vernunftenergie iſt. Im allgemeinen Grundcharakter der Syſtematik, Energetik und Logik ſtimmen alle Weſen überein. Darum hat bereits Leibniz mit Recht geſagt: omnia in natura analogica sunt[1]). Ja ſchon Hippokrates hat erkannt: *σύμπνοια πάντα.*

7. Das Geſetz der durchgängigen Verwandtſchaft.

Alle Weſen ſind mehr oder minder miteinander verwandt. Denn alle ſtammen aus demſelben Urprinzip und ſtimmen im Grundweſen zuſammen. Darum beſteht bei allen irgendwelche, wenn auch außerordentlich verſchiedengradige Verwandtſchaft ſowohl untereinander als mit dem abſoluten Weſen.

8. Das Geſetz der durchgängigen relativen Verſchiedenheit.

Alle Weſen ſind irgendwie voneinander verſchieden. Es gibt nicht einmal zwei Dinge in der ganzen Welt, welche abſolut gleich ſind, denn wären ſie dieſes, dann wären ſie eben nicht zwei Dinge, ſondern nur eines. Es

[1]) Leibniz, Epist. ad Wagnerum de vi act. corp. Opera philos. IV, p. 466.

herrscht deshalb in der Welt die möglich größte Mannigfaltigkeit und trotzdem die herrlichste Einheit und Harmonie. Darum hat schon Pythagoras ebenso wahr als tief die Welt mit einer großartigen Musik verglichen. Sie ist in der Tat die imposanteste Symphonie. Aber wie die Verwandtschaft, so hat auch die Verschiedenheit der Wesen höchst mannigfache Stufen und Grade: Es gibt quantitative und qualitative, es gibt Gattungs-, Art- und individuelle Unterschiede, es gibt wesentliche und accidentelle Differenzen in der Welt.

Aber kein Ding ist von dem anderen absolut, d. h. in jeder Beziehung verschieden, sondern nur relativ, nur teilweise. Dieses Gesetz hat wieder universelle Bedeutung, so daß kein Wesen davon ausgenommen ist, auch das Absolute oder Gott nicht. Selbst wenn wir Gott, das allerhöchste Wesen, mit dem niedrigsten Wesen auf Erden, etwa mit dem geringsten Steine vergleichen, so finden wir Ähnlichkeitspunkte zwischen beiden. So ist ein Stein eine relative Realität, Gott die absolute Realität; ein Stein ist ein substanzielles Wesen, Gott die absolute Substanz; ein Stein ist ein endliches Kräftesystem, Gott das unendliche, d. h. allumfassende Kräftesystem; ein Stein ist ein beschränktes Energiewesen, Gott das höchste Energiewesen usw.

9. Das Gesetz der durchgängigen Bestimmtheit.

Alle Wesen sind in sich bestimmt, keines ist durchaus unbestimmt. Dieser Satz ist eine notwendige Konsequenz aus dem soeben besprochenen Gesetze der durchgängigen relativen Verschiedenheit. Denn wenn jedes Wesen von jedem anderen verschieden ist, dann muß auch jedes in sich positiv bestimmt sein, weil sonst keine Unterscheidung zwischen dem einen und dem anderen stattfinden könnte.

Freilich gibt es in der Welt auch Unbestimmtes, aber nicht im absoluten, sondern nur im relativen Sinne, und meistens liegt die Unbestimmtheit mehr in unserer subjektiven Auffassung der Dinge als in deren objektivem Sein. So hat man z. B. früher fast durchgängig auch in der Naturwissenschaft das Protoplasma der Pflanzen und Tiere für etwas Homogenes, Formloses, Unbestimmtes gehalten. Dagegen bin ich bereits in meiner Schrift „Über das Prinzip der Organisation und die Pflanzenseele" (Mainz, Kirchheim 1883 S. 43 ff.) entschieden aufgetreten, indem ich daselbst betone, daß schon in der Keimzelle eine bestimmte systematische Anordnung der Stoffteilchen und daher entsprechende Molekularbewegungen anzunehmen seien [1]), was dann durch spätere Forschungen immer mehr bestätigt wurde [2]).

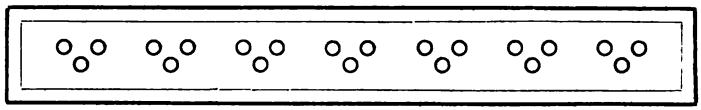
10 Das Gesetz der durchgängigen Übereinstimmung.

Alle Wesen stimmen von Natur aus derart zusammen, daß sie das einheitliche, bis ins kleinste Detail gegliederte Weltsystem bilden. Stehen auch die verschiedenen Wesen vielfach in bedeutenden Gegensätzen zueinander, so gleichen sich dieselben doch immer insoweit aus, daß die Harmonie des Ganzen nie zerstört wird. Darauf beruht bei allem Antagonismus der Kräfte die großartige einheitliche Weltordnung und der fortwährende Bestand des Kosmos.

---

[1]) E. L. Fischer, Über das Prinzip der Organisation. 1883. S. 48.

[2]) Vgl. A. Goette, Über den Ursprung des Todes. — A. Braß, Organisation der tierischen Zelle. — v. Hanstein, Das Protoplasma als Träger der pflanzlichen und tierischen Lebensverrichtungen. — A. Binet, La vie psychique des Microorganismes; 2. Aufl. Deutsch von W. Medicus. 1892.



Dritter Teil.

Das Menschenproblem.

I. Die Abstammung des Menschen.

Wie das Erkenntnis- und das Weltproblem, so schließt auch das Menschenproblem verschiedene Einzelprobleme in sich, und unter diesen steht allen voran die Frage nach der ersten Entstehung des Menschen. Auch auf diese Frage wurden bisher zwei entgegengesetzte Antworten gegeben: Die einen nämlich meinen, die ersten Menschen seien durch eine besondere Schöpfung Gottes ins Dasein getreten. Da haben wir also wieder die Theorie des **Spezialkreationismus**, auf die wir bereits bei dem Problem des Ursprungs der Lebewesen überhaupt gestoßen sind. Die anderen dagegen behaupten, die ersten Menschen hätten sich im Laufe der Zeit aus dem Tierreich entwickelt, und zwar aus demjenigen Stamme, aus welchem auch die Affengeschlechter hervorgegangen seien. — **Evolutionstheorie, Darwinismus.** Die erste Ansicht ist die populäre und gewöhnlich theologische, die zweite die gewöhnliche naturwissenschaftliche.

Da erhebt sich wieder die Frage, welche von diesen beiden konträren Anschauungen hat recht?

Darauf erwidere ich, was zunächst die Theorie des Spezialkreationismus betrifft, so spricht gegen sie alles, was wir bereits früher bei der Behandlung des Lebensproblems gegen dieselbe hervorgehoben haben. Vornehmlich verstößt sie gegen den durchaus vernünftigen methodologischen Grundsatz der Wissenschaft, daß zur Erklärung einer Sache oder eines Geschehens in der Natur so lange keine übernatürlichen Ursachen anzunehmen sind, als die natürlichen ausreichen. Nun ist der Mensch ein Glied der Natur und als solches etwas Natürliches. Darum wird er auch einst auf natürliche Weise, d. h. durch natürliche Kräfte, entstanden sein, wie es später der Fall war und jetzt immer noch der Fall ist. Früher, sowohl in der Altzeit, als im Mittelalter, hatte man die Neigung, auch das Natürliche übernatürlich zu erklären, weil man die natürlichen Ursachen noch zu wenig kannte; jetzt, in der Neuzeit, wo die Naturerkenntnis so bedeutend fortgeschritten ist, herrscht die entgegengesetzte Tendenz, alles natürlich zu erklären, und soweit es sich um natürliche Wesen und Vorgänge handelt, ist dieses Streben berechtigt. Da nun aber die Schöpfung durch Gott etwas Übernatürliches ist, so will man in der heutigen Zeit, zumal in der modernen Wissenschaft, nichts von ihr wissen, und darum ist auch die Annahme einer Spezialschöpfung des ersten Menschen bei den meisten Gebildeten und gar bei den Männern der Wissenschaft gegenwärtig verpönt. Nur gewisse religiöse Bedenken, hergenommen aus der Bibel, halten manche noch ab, die in Rede stehende Kreationstheorie aufzugeben. Aber auch diese Bedenken schwinden jetzt mehr und mehr, seitdem man in der jüngsten Zeit mit freierem Blick die Bibelerklärung auch

auf katholischer Seite handhabt und mit Recht dabei wohl unterscheidet zwischen der Substanz der berichteten Tatsachen und deren Form oder Einkleidung, die oft mythischen Charakter an sich trägt.

Freilich dauerte es lange, bis man zu dieser Ansicht gelangte. Daß indes die großen Geister in der richtigen Erkenntnis den anderen immer weit voran sind, zeigt sich auch in dieser Frage. Schon der heilige Augustinus, der größte Geist in den ersten christlichen Jahrhunderten, hatte in dem bezüglichen Problem einen besseren Blick, indem er in seinem Werk „Zwölf Bücher über die Genesis nach dem Buchstaben" wegen der Geistigkeit Gottes die Vorstellung, als habe Gott den ersten Menschen wirklich aus Lehm geknetet, als eine „zu kindische" bezeichnete; auch der Ausdruck der heiligen Schrift: „Gott bildete den Menschen" — meint er — zwinge durchaus nicht, an eine unmittelbare und persönliche Tätigkeit Gottes bei der Gestaltung des Menschen zu denken, sondern die Sache lasse sich auch auf natürliche Weise erklären [1]).

Doch diese richtige Idee ist keineswegs damals und auch nicht später sobald durchgedrungen und bei den Christen zum Gemeingut geworden, sondern man hat nach wie vor die Ansicht der wunderbaren Entstehung des ersten Menschen durch unmittelbares menschenähnliches Eingreifen Gottes in den Naturlauf bis in unsere Zeit beibehalten. Und als ich 1500 Jahre danach in meinem Werke „der Triumph der christlichen Philosophie" (1900) für den natürlichen Ursprung des Menschen entschieden eintrat und eine dementsprechende Theorie aufstellte, da betrachteten gar manche dieses noch als ein kühnes Unternehmen. Aber wie sonst, so sind wir

[1]) Augustinus, De gen. ad lit. l. 6 c. 12.

gegenwärtig auch in der Wissenschaft raschlebiger als die früheren Zeiten. Denn schon in den nächsten Jahren ist ein Umschwung auch in dieser Frage eingetreten, und man ist jetzt auch auf christlich-theologischer Seite fast allgemein zu der Überzeugung gekommen, daß die bezügliche mosaische Erzählung der Bibel rücksichtlich des Ursprungs des Menschen eine bildliche naive Darstellungsweise ist, entsprechend dem einfachen Kulturstand derjenigen, für die sie gemacht war, nämlich der Israeliten zur Zeit des Moses, eine Darstellungsweise, die in der Wissenschaft keine Geltung mehr habe. Infolgedessen verliert die Ansicht der speziellen übernatürlichen Schöpfung des ersten Menschen durch Gott immer mehr an Boden.

Wie steht es nun mit der entgegengesetzten Theorie des Darwinismus, der gemäß der Mensch sich ursprünglich aus dem Tierreich, und zwar aus dem gemeinsamen Stamme der Affengeschlechter, im Laufe der Zeit entwickelt habe? Die Gründe, welche Darwin für diese Ansicht geltend gemacht hat, habe ich im einzelnen bereits in meinem oben angeführten Werke (S. 242—381) ausführlich geprüft, weshalb ich hier nicht noch einmal näher darauf einzugehen brauche, und dabei habe ich gefunden, daß dieselben durchaus nicht genügend seien, um die Wahrheit seiner Lehre zu beweisen. Sprechen doch mehrere feststehende Tatsachen gegen die tierische Abstammung des Menschen, und diese will ich nun in aller Kürze hier zusammenstellen.

Vor allem sind die bedeutenden Körperverschiedenheiten zwischen dem Menschen und den höchstentwickelten Tieren, den menschenähnlichen Affen, zu beachten. Diese Unterschiede zeigen sich schon im aufrechten Gang des Menschen, der natürlich auf besonderen anatomischen Verhältnissen beruht und unter allen irdischen Lebewesen nur

dem Menschen zukommt. Bei dem stehenden Menschen bilden Rumpf, Oberschenkel und Unterschenkel eine gerade Linie, was bei keinem Tiere der Fall ist. In seiner aufrechten Stellung bekundet der Mensch schon im Äußeren etwas Erhabenes, das ihn vor allen anderen Lebewesen auf Erden auszeichnet.

Ferner besitzt der Mensch allein zwei Hände und zwei Füße, der Affe aber vier Hände. „Die menschliche Hand ist das Werkzeug aller Werkzeuge: sie ist Faust und Zange, Haken und Ring, Schaufel und Gefäß, sie faßt das Große und das Kleine an, so als wäre sie eigens nur für dieses angepaßt, sie ersetzt für den Blinden das Auge, für den Stummen die Zunge; aber alles das ist sie noch nicht durch das freie Schultergelenk, durch die Raddrehung der Speiche, durch die Beweglichkeit des Daumens, sondern durch den erfinderischen Geist."

Auch der menschliche Fuß kommt sonst nirgends in der Natur vor; er bildet gegen den Boden ein festes Gewölbe, auf drei Punkte gestützt, mit auffallend starkem Fersenbein, bestimmt zum Stehen und Gehen, und die Fußwurzel hat ein eingeschränktes Gelenk mehr nach oben beweglich. Die Affenfüße dagegen sind mehr Hände als Füße: sie sind vollständig zum Greifen und Klettern eingerichtet, da der Affe ein Baumtier ist.

Auch das Kinn und die Stirn kommen ausschließlich dem Menschen zu; der Affe hat weder das eine noch das andere. Statt der Stirn hat er einen Scheitelkamm.

Am meisten aber unterscheidet sich in körperlicher Beziehung der Mensch vom Tier, speziell vom Affen, durch das Gehirn. Durchschnittlich ist das Gehirn der menschenähnlichen Affen: Gorilla, Schimpanse und Orang-Utan

nur ein Drittel der durchschnittlichen Gehirngröße des Menschen[1]). Das Gewicht der Gehirnmasse beträgt beim Affen höchstens 400 g, beim Menschen durchschnittlich 1350 g, also ungefähr das Vierfache!

Besonders beachtenswert ist das Verhältnis des Gehirns, des Organs der geistigen Tätigkeiten, zum Rückenmark, dem Zentrum der vegetativen Verrichtungen: beim größten Affen nämlich ist das Gehirn nur 18mal schwerer als das Rückenmark, beim Menschen aber ist das Gehirn 50mal schwerer als das Rückenmark; und zwar ist gerade der nicht automatisch wirkende Teil des Gehirns, die graue Rinde, beim Menschen unvergleichlich größer. Deshalb nennt J. Bumüller den Menschen ein „Gehirntier" im Gegensatz zu den „Rückenmarktieren"[2]).

Zwar hatte Huxley hinsichtlich der Schädelbildung behauptet, daß die anatomischen Verschiedenheiten, die den Menschen vom Gorilla und Schimpanse unterscheiden, nicht so groß seien als die, welche den Gorilla von den niedrigen Affen trennten; allein dem trat Th. Bischoff entschieden entgegen, indem er erklärt, daß ihm nach der Vergleichung des anatomischen Baues der genannten höchstentwickelten Affen mit dem des Menschen die Unterschiede zwischen beiden noch immer sehr groß erscheinen und es ihm nicht gelingen will, dieselben im Sinne der modernen Schule wegzudemonstrieren. „Diese Unterschiede", sagt er, „erstrecken sich nicht nur auf einzelne Punkte, z. B. auf den Gesichtswinkel, auf die Stellung des Hinterhauptloches, auf die Anordnung, Art und Bau der Zähne oder auf die absolute und relative Größe des Gehirns, die Anordnung seiner

[1]) Ranke, Der Mensch. Bd. I. S. 409.

[2]) J. Bumüller, Mensch oder Affe? Ravensburg 1900. S. 36.

Windungen, die Gegenwand oder Ausbildung eines hinteren Hornes der Seitenventrikel und eines Calcar Avis in demselben, auf die Bildung der Extremitäten und Hände und Füße u. dgl. m., sondern sie erstrecken sich auf das kleinste Detail, dessen vorzugsweise hervortretende Effekte nur jene einzelnen hervorgehobenen Punkte sind" [1]).

Von ganz besonderer Wichtigkeit aber sind die Forschungsergebnisse rücksichtlich der Wachstumsverhältnisse der Affen- und Menschenschädel, die vornehmlich Lucae untersucht hat. Zwar sind in der Jugend Mensch und Affe hinsichtlich des Schädels einander sehr ähnlich, aber bei weiterem Alter werden sie sich immer unähnlicher. Während nämlich beim ferneren Wachstum das Gehirn des Affen in der Entwicklung sehr zurückbleibt, die Gesichtsknochen hingegen sich außerordentlich groß bis zum Charakter reißender Tiere entwickeln, gelangt umgekehrt beim Menschen das Gehirn als das Organ des Geistes zur höchsten Entwicklung und wird dadurch der Gesichtsknochen des menschlichen Schädels förmlich unterdrückt. Das Gesamtergebnis seiner Vergleichungen faßt Lucae in folgenden Sätzen zusammen: „So ist denn der genetische Zusammenhang zwischen Affe und Mensch als Eltern und Kinder falsch; denn der sich entwickelnde Affe könnte sich nur noch weiter vom Menschen entfernen, wie Virchow ganz richtig sagt [2]) und wie unsere vorstehende Untersuchung aufs gründlichste nachweist. Nie aber wird nach den strikten Gesetzen des Wachstums ein Mensch werden, da

[1]) Bischoff, Über die Verschiedenheit der Schädelbildung. 1867. S. 74.

[2]) Virchow, Menschen und Affenschädel. Sammlung wissenschaftl. Vorträge. 1870.

beide in ihrer Entwicklung diametral entgegengesetzte Wege beschreiten“ [1]).

Zu demselben Resultat gelangten die französischen Physiologen: Gratiolet, P. Bert und Pruner-Bey, welch' letzterer bemerkt: „Il n'existe pas de passage possible entre l'Homme et le singe, si ce n'est à la condition d'intervertir les lois du développement“ [2]).

Demnach ist es also physiologisch unmöglich, daß nach den tatsächlich bestehenden Gesetzen der Entwicklung je aus dem Affen ein Mensch sich bilden könnte; denn beide verfolgen in der Entwicklung des Schädels und des Gehirns einen umgekehrten Weg, indem sie sich, je mehr sie sich vervollkommnen, voneinander entfernen, statt sich zu nähern [3]). Folglich kann der Mensch auch nicht aus demselben Stamm hervorgegangen sein, aus dem die Affen sich entwickelt haben. Das alles spricht also direkt gegen die Darwinsche Theorie.

Aber nicht nur die Anatomie und Physiologie, sondern auch die Paläontologie oder die Lehre von den vorgeschichtlichen Überresten von Tieren und Menschen spricht dagegen. Auf diese vorgeschichtlichen Menschenreste hat man natürlich seitens der modernen Forscher das schärfste Augenmerk gerichtet, in der besonderen Absicht, um sie womöglich als sehr erwünschte Belege für die Darwinsche Theorie zu verwerten. Aber das Ergebnis all dieser mit größtem Eifer unternommenen Forschungen ist bis jetzt, wie ich bereits

---

[1]) Lucae, Affen- und Menschenschädel im Bau und Wachstum begriffen. Archiv für Anthropologie. Bd. VI. 1873.

[2]) Quatrefages, Rapport sur les progrès de l'Anthropologie, p. 247.

[3]) Vgl. F. v. Rougemont, Der Urmensch. Heft 8. S. 11. Berlin 1870.

anderwärts[1]) eingehend dargelegt habe, ein negatives gewesen, was der große Anthropologe R. Virchow mit den Worten bestätigt: „Ich muß sagen: irgendein fossiler Affenschädel oder Affenmenschenschädel, der wirklich einem menschlichen Besitzer angehört haben könnte, ist noch nie gefunden worden. Jeder Zuwachs, welchen wir in dem materiellen Bestande der zu diskutierenden Objekte gewonnen haben, hat uns von dem gestellten Problem weiter entfernt... Wir können nicht lehren, wir können es nicht als eine Errungenschaft der Wissenschaft bezeichnen, daß der Mensch vom Affen oder von irgendeinem anderen Tiere abstammt“[2]).

Noch entschiedener als die Anatomie, die Physiologie und Paläontologie spricht gegen die tierische Abstammung des Menschen die Psychologie oder die Vergleichung des Seelenlebens der Tiere, auch der höchstentwickelten, mit dem Seelenleben des Menschen. Wohl haben Darwin und seine Anhänger stets behauptet, daß „zwischen dem Menschen und den höheren Säugetieren kein fundamentaler Unterschied in bezug auf ihre geistigen Fähigkeiten besteht“[3]), sondern nur ein gradueller oder quantitativer. Allein wenn ich auch zugebe, daß das ganze sinnliche Seelenleben das Tier mit dem Menschen gemein hat, also die sinnlichen Wahrnehmungen, die darauf beruhenden sinnlichen Vorstellungen und Urteile, die sinnlichen Gefühle, Triebe und Strebungen, die Instinkte usw., so geht doch dem Tier, auch dem höchstentwickelten, soweit die allgemeine Erfahrung reicht, das Vermögen, das Übersinnliche zu

[1]) E. L. Fischer, Triumph der christlichen Philosophie, 1900. S. 266 ff.

[2]) R. Virchow, Freiheit der Wissenschaft. S. 30.

[3]) Darwin, Die Abstammung des Menschen. S. 28, 90.

erfassen, das Übersinnliche zu erstreben und das Übersinnliche zur sinnlichen Darstellung zu bringen, also überhaupt das Vermögen des Übersinnlichen oder das, was man auch Vernunft oder Geist nennt, vollständig ab. Das ist die scharfe Grenze, wodurch sich das Tier vom Menschen in seelischer Beziehung wesentlich unterscheidet. Das Tier ist ein bloßes Sinnenwesen, d. h. es erfaßt nur das, was durch die Sinne oder äußerlich wahrgenommen werden kann, aber nicht das Übersinnliche oder das, was nicht durch die Sinne, sondern nur innerlich wahrnehmbar ist, wie z. B. die Gedanken, die Gefühle, die Willensentschlüsse usw. Der Mensch dagegen ist ein Sinnen- und Vernunft- oder Geistwesen, d. h. ein Wesen, das auch das Übersinnliche zu erkennen, zu fühlen, zu wollen und zu betätigen imstande ist.

Infolge des soeben hervorgehobenen prinzipiellen Gegensatzes kommt erstens dem Tier kein Selbstbewußtsein zu; denn es denkt nie über sich selbst, über sein inneres, seelisches Leben, sein Vorstellen, Fühlen und Streben nach, weil das alles übersinnliche Objekte sind, und das Übersinnliche ihm unfaßbar ist, während der Mensch, wie die tägliche Erfahrung lehrt, ein Wissen von seinem Denken, Vorstellen, Fühlen und Wollen hat, ein Wissen um sein Wissen, also eine ganz besondere Art des Denkens. Daraus ergibt sich unstreitig, daß die Auffassungskraft des Tieres von der Denkkraft des Menschen nicht nur quantitativ oder dem Grade nach, wie Darwin und Genossen meinen, sondern qualitativ oder der Art nach verschieden ist. Denn wäre die Auffassungskraft des Tieres von der Denkkraft des Menschen nur quantitativ verschieden, dann könnte durch eine Steigerung der ersteren die letztere sich daraus entwickeln. Das ist aber tatsächlich nicht der Fall; denn so

wenig aus einer Steigerung des Sinnlichen das Übersinnliche entstehen kann: ebensowenig kann aus einer bloßen Steigerung der sinnlichen Auffassung das übersinnliche Denken entstehen. Und der Grund hierfür liegt darin, weil das Sinnliche und Übersinnliche, das Physische und Psychische nicht nur der Quantität, sondern der Qualität nach oder wesentlich voneinander verschieden sind. Deshalb gehört auch eine qualitativ oder wesentlich höhere Kraft dazu, um das Übersinnliche zu erfassen, als zur Erfassung des Sinnlichen. Da nun dem Menschen diese erstere Kraft unstreitig zukommt, dem Tiere aber nicht, so folgt daraus ganz klar, daß die Menschenseele qualitativ oder wesentlich höher steht als die Tierseele und deshalb nicht aus dieser sich entwickelt haben kann. Darum ist es auch noch nie, nicht einmal durch die intensivste geistige Einwirkung seitens des Menschen auf das Tier, gelungen, das letztere zur Erfassung des Übersinnlichen, zum Selbstbewußtsein und überhaupt zum menschlichen vernünftigen Denken hinaufzubilden.

Ferner geht dem Tiere zweitens auch das Kausalitäts- und Wesensbewußtsein ab, während beides dem Menschen, selbst dem Kinde schon, wie die Erfahrung lehrt, zukommt. Denn das Tier kümmert sich nie um das Warum oder um die Ursachen der Dinge und ebensowenig um deren Wesen, sondern es nimmt sie einfach hin, wie sie sich ihm äußerlich darbieten.

Drittens besitzt das Tier auch keine Allgemeinbegriffe, keine Ideen, und zwar deshalb nicht, weil dieses etwas Übersinnliches sind, dem Tiere aber das Vermögen des Übersinnlichen ganz fehlt.

Darum kommt ihm auch viertens keine Wortsprache zu, ferner fünftens keine Wissenschaft, d. h. kein systematisches freies Denken, und sechstens keine eigentliche Kunst. Wohl

spricht man von den Kunsttrieben der Tiere und ihren Erzeugnissen, die oft staunenswert sind. Aber eigentliche Kunstwerke sind das nicht, sondern nur instinktive, mechanische, ungewußte, naturnotwendige Fertigkeiten, während bei der wahren menschlichen Kunst mit Bewußtsein und Freiheit das Ideale im Realen zur Darstellung gebracht wird.

Siebentens fehlt dem Tiere auch das Vermögen der Sittlichkeit, weil ihm eben, wie bemerkt wurde, das Selbstbewußtsein mangelt und damit die Selbstbestimmung oder die Freiheit. Und ohne Freiheit keine wahre Sittlichkeit.

Endlich achtens geht ihm auch vollständig die Religiosität ab, weil auch diese auf dem Vermögen des Übersinnlichen beruht, indem das höchste Wesen, in dessen Verehrung im Grunde die Religiosität besteht, etwas Übersinnliches ist. Zwar ziehen die Menschen in ihren religiösen Kulten häufig auch das höchste Wesen in den sinnlichen Bereich herab, da sie selbst nicht rein geistig, sondern auch sinnlich sind, weshalb sie das Übersinnliche sinnlich darstellen. Aber auch in diesem Falle, ja sogar wenn sie groben Götzendienst treiben, wenn sie, auf der niedrigsten Stufe der Religion stehend, plumpe Fetische anbeten, so gilt ihre Verehrung doch nicht eigentlich dem sichtbaren, körperlichen Dinge, sondern dem geheimnisvollen, unsichtbaren Wesen, welches sie darin wähnen. Jedoch nicht einmal zu einer solchen Ahnung des Übersinnlichen und Übernatürlichen vermag sich das Tier zu erheben, da ihm alle Fähigkeit für das Übersinnliche abgeht.

Aus all diesen Tatsachen nun ergibt sich mit Notwendigkeit, daß der Mensch sich nicht aus dem Tier entwickelt haben kann, weil demselben gerade die Anlagen fehlen, welche das Spezifisch-Menschliche ausmachen. —

Nach dem bisher Erörterten ist also sowohl die Ansicht von der übernatürlichen Entstehung des ersten Menschen durch eine spezielle Schöpfung Gottes, als auch die Theorie der tierischen Abstammung desselben unbefriedigend. Aber da erhebt sich die Frage: Wie ist denn sonst der erste Mensch entstanden, wenn er weder durch besondere Schöpfung Gottes oder durch ein Wunder noch durch Entwicklung aus dem Tierreich geworden ist?

Zwecks richtiger Lösung dieses Problems sind vor allem zwei Hauptprinzipien zu beachten: Das Kausalitäts- und das Analogieprinzip.

Dem Kausalitätsprinzip gemäß kann der Mensch nur aus einem solchen Wesen entstanden sein, in dem er sowohl leiblich als geistig potenziell veranlagt war. Darum kann er nicht aus einem bloß tierischen Stamme sich entwickelt haben, weil er, wie wir gezeigt haben, wesentlich mehr als ein Tier ist, und weil einem Dinge weder innerlich noch äußerlich etwas wesentlich Neues zuwachsen kann, was es nicht von Natur aus der Anlage nach in sich enthält.

Was sodann das Analogieprinzip betrifft, so gibt uns dieses zur Beantwortung unserer Frage einen Fingerzeig, indem es uns auf die gegenwärtige Entstehung des Menschen hinweist und uns den Schluß nahelegt: wie jetzt der Mensch sowohl seinem Leibe als seinem Geiste nach virtuell in der befruchteten Eizelle angelegt ist und sich allmählich stufenweise infolge äußerer Einwirkungen aus derselben entwickelt, so war es wohl auch ähnlich ursprünglich bei der ersten Entstehung, nur mit dem Unterschiede, daß einst die Erde in ihrer höchsten Entwicklung den Mutterschoß bildete, indem sie das spezifisch-menschliche Organisationsgesetz in sich enthielt, welches nun, nachdem die Bedingungen seiner Wirksamkeit gegeben waren, in

Tätigkeit trat, ähnlich wie auch die ersten Pflanzen und die ersten Tiere infolge besonderer Organisationsgesetze durch Bildung von entsprechenden Urzellen aus der Erde hervorgegangen sind.

Der Mensch ist also nach unserer Auffassung, wie er ein Erdbewohner ist und im Tode zur Erde zurückkehrt, ursprünglich ein Erdgeborener wie auch die Tiere und Pflanzen. Und so wenig die Pflanzen ohne weiteres aus den unorganischen Körpern und die Tiere ohne weiteres aus den Pflanzen sich entwickelt haben, sondern ihre Entstehung auf besonderen Naturgesetzen beruhte, ebenso war es auch beim Menschen der Fall. Der Vater des ersten Menschen war gewissermaßen das spezifisch-menschliche Organisationsgesetz, welches zwar schon im primitiven Weltzustand angelegt war, aber erst dann zur Geltung kommen konnte, nachdem eine lange Reihe von Entwicklungen vorausgegangen war, da im Kosmos wie im Organismus das eine das andere zur Voraussetzung hat und nicht eher zur Entwicklung gelangt, bis das andere vorhanden ist.

Die Mutter des ersten Menschen war die Erde; denn wie jetzt der Mensch aus dem Mutterschoß hervorgeht, so ist er einst im Anfange aus dem Erdschoße entstanden und kehrt beim Tod in denselben zurück. Und zwar ist er dadurch aus der Erde entstanden, daß diese in ihrer letzten Bildungsepoche, in der Quartärzeit, infolge des ihr innewohnenden Entwicklungsgesetzes schließlich zu einer derartigen organischen Kombination ihrer chemischen Hauptelemente gelangte, daß aus derselben, ähnlich wie jetzt aus der befruchteten Keimzelle, der menschliche Leib sich entwickelte. Diese Entwicklung war demnach so wenig ein Wunder, wie die jetzige Entstehung des Menschen eines ist, da wie diese so auch jene auf naturgesetzliche Weise vor sich ging.

Der Urmensch war im Anfang höchstwahrscheinlich Hermaphrodit, d. h. er vereinigte männliche und weibliche Charaktere, wenn auch unentwickelt, in sich[1]), wie es auch bei den Urtieren war. Dafür spricht zunächst die ontogenetische Tatsache, daß die Embryonen sowohl der Menschen als der Tiere längere Zeit hermaphroditisch bleiben und erst im späteren Fötalleben ihre geschlechtlichen Eigentümlichkeiten herausbilden.

Nicht minder spricht dafür die anatomische Tatsache der geschlechtlichen Rudimente, wie z. B. der Brüste bei den männlichen Individuen, die sich oft stark entwickeln. Diese Rudimente lassen sich nur dadurch erklären, daß ursprünglich beide Geschlechter in einem Wesen vereinigt waren und sich erst später differenzierten. Diesen anfänglich geschlechtlich indifferierten Charakter bekunden deshalb eine Zeitlang auch die Embryonen, bis im weiteren Verlauf der Entwicklung bei dem einen als Rudiment zurückbleibt, was bei dem anderen als fungierendes Organ sich herausbildet. Es kann auch durch Störungen in der Entwicklung ein Organ, das regelmäßig Rudiment zu bleiben hat, in Ausnahmsfällen sich mehr oder weniger entwickeln. Weil so in jedem der beiden Geschlechter der Charakter des anderen Geschlechts latent gewahrt bleibt, kann derselbe selbst in höherem Alter noch zur Entwicklung kommen, dann nämlich, wenn der bestimmende Charakter des Geschlechts zurückbleibt.

Auch läßt sich aus der ursprünglichen Vereinigung der Geschlechter in einem Wesen die gegenseitige geschlechtliche Beziehung, der instinktive starke Trieb der Zusammen-

[1]) Auch die Bibel vertritt diese Ansicht, indem sie das Weib erst aus dem Manne hervorgehen läßt, freilich wieder in mythischer Darstellungsweise.

gehörigkeit und geschlechtlichen Verbindung zum Zweck der Fortpflanzung leicht erklären. Weil das Weib aus dem Manne stammt, strebt es immer noch mit Naturnotwendigkeit zu demselben zurück. Daher die gewaltige gegenseitige Anziehung der Geschlechter.

Das ist meine Auffassung von der ersten Entstehung des Menschen. Diese Theorie hat folgende Vorteile: Erstens trägt sie einen durchaus wissenschaftlichen Charakter an sich, indem sie nicht auf übernatürliche Faktoren rekurriert, sondern die Sache, um die es sich handelt, natürlich erklärt.

Zweitens ist das von mir hier angewandte Erklärungsprinzip im Grunde dasselbe wie dasjenige in betreff der Entstehung der Weltkörper, ferner der Pflanzen und Tiere und deren Weiterentwicklung in Gattungen und Arten. Es ist also einheitlich und von universaler Geltung.

Drittens entspricht meine Theorie durchaus dem großen Kausalitätsgesetz, speziell dem allgemeinen Gesetz der Veranlagung, demzufolge nur dann etwas sich entwickeln kann, wenn es zuvor der Anlage nach vorhanden war.

Viertens schließt meine Theorie die Wahrheitsmomente der beiden anderen einander entgegengesetzten Theorien in sich, während sie ihre Schiefheiten vermeidet. Behaupten nämlich die einen: der erste Mensch ist entstanden durch Schöpfung, dagegen die anderen: nein, durch Entwicklung, so sage ich: er ist entstanden sowohl durch Schöpfung als durch Entwicklung; aber nicht wie man gewöhnlich meint, durch eine spezifische, unmittelbare Schöpfung Gottes, sondern durch die ursprüngliche, mittelbare, wie jedes andere Ding auch, indem Gott bereits am Anfange der Welt zugleich mit der Produktion der Substanzen und

ihrer Gesetze dieselben in eine derartige Verfassung brachte, daß daraus in naturgesetzlicher Abfolge die ganze Weltbildung mit all ihren Einzelheiten bis zur Entstehung des Menschen, der Krone des Kosmos, hervorging.

Auch ich nehme also zur Erklärung des Ursprungs des Menschen eine Entwicklung an, aber nicht wie Darwin, Haeckel und Genossen eine Entwicklung aus dem Tiere, sondern eine **selbständige, autochthone Entwicklung,** weil der Mensch, wie wir im Vorausgehenden gesehen haben, sowohl mit Rücksicht auf seine körperliche als geistige Konstitution eine solche fordert, wie nicht minder die Forschungsergebnisse der Paläontologie auf eine solche hinweisen. Ich setze also an die Stelle der bisherigen einander widerstreitenden Theorien des Spezialkreationismus und der tierischen Entwicklung (Darwinismus) die Theorie der selbständigen autochthonen Entwicklung des Menschen, die über den beiden steht, indem sie deren berechtigte Elemente in einer höheren Einheit verbindet.

II. Das Wesen und die Konstitution des Menschen.

Nachdem wir den Ursprung des Menschen in Betracht gezogen, kommen wir an die Frage nach seinem Wesen.

Auch auf diese Frage wurden bisher zwei entgegengesetzte Antworten gegeben: die einen nämlich behaupten, das Wesen des Menschen bestehe in seinem lebenden Organismus oder in der besonders organisierten Materie, indem die seelischen Vorgänge in ihm nur die Folgeerscheinungen von jenen seien — **materialistische Theorie;** die anderen dagegen meinen, das Wesen des Menschen bestehe in seiner

Seele oder in seinem Geiste, da sein Leib nur dessen Produkt sei — **spiritualistische Theorie.** Hier haben wir also wieder die beiden großen Gegensätze des Materialismus und Spiritualismus, denen wir schon früher bei der Frage nach dem Grundwesen der Dinge überhaupt begegnet sind, hier nur in spezifischer Anwendung auf den Menschen. Nach den einen ist sonach die Substanz des Menschen die organisierte Materie, der Leib, während die Seele oder der Geist nur dessen Funktion oder Produkt ist, nach den anderen ist die Substanz des Menschen umgekehrt die Seele oder der Geist, dessen Produkt oder Erscheinung der Leib sein soll.

Wer von beiden hat nun recht? Ich sage: beide Theorien sind einseitig; sie sind zwar nicht ganz falsch, aber auch nicht ganz richtig.

So ist vor allem die materialistische Ansicht vom Wesen des Menschen insofern verfehlt, als sie dessen Körper für die Hauptsache, für seine eigentliche und alleinige Substanz erklärt, dagegen das seelische, geistige Leben als ein pures Accidens, als eine bloße Begleiterscheinung betrachtet. Wohl ist das seelisch-geistige Leben in seiner Betätigung und Entwicklung bedeutend abhängig vom organischen Leben, aber auch umgekehrt ist das organische Leben vielfach abhängig vom seelisch-geistigen Leben des Menschen. Daraus folgt, daß das eine nicht die Substanz des anderen, und dieses nicht bloßes Accidens von jenem sein kann; denn sonst müßte das eine von dem anderen *ganz* abhängig und das andere von ihm *ganz* unabhängig sein.

Dasselbe Resultat ergibt sich aus der Vergleichung der beiderseitigen Lebensvorgänge, der körperlichen und seelischen Prozesse miteinander. Die körperlichen Lebensvorgänge lassen sich unstreitig alle auf *räumliche Bewegungen* zurückführen, und zwar entweder auf Massen- oder Mole-

kular- oder Atombewegungen. Das ist ihr gemeinsamer Grundcharakter, wie die Naturwissenschaften dartun.

Findet sich nun dieser Grundcharakter auch bei den seelisch-geistigen Vorgängen, wie beim Empfinden, Wahrnehmen, Vorstellen, Denken, Fühlen und Streben? Durchaus nicht. Wohl haben auch diese Funktionen einen gemeinsamen Grundcharakter, aber dieser ist bei ihnen nicht die Bewegung, sondern das Bewußtsein, welches laut allgemeiner innerer Erfahrung etwas ganz anderes als eine räumliche Bewegung ist.

Folglich sind unsere körperlich-organischen von unseren seelisch-geistigen Vorgängen *wesentlich* verschieden, und deshalb können sie auch nicht einander erzeugen und nicht ineinander übergehen. Das können zwar die verschiedenartigen körperlichen Bewegungsarten, welche den Naturerscheinungen zugrundeliegen: so läßt sich die mechanische Bewegung in Wärme und Licht umsetzen und umgekehrt; die Wärme ferner verwandelt sich in Elektrizität und Magnetismus. Ja, selbst die Schwere, jene geheimnisvolle Kraft, die das Weltall regiert, erweist sich in den Erscheinungen der Elektrizität und des Magnetismus als ein Zustand dynamischer Spannung eines überall verbreiteten Mediums, und deshalb hängt auch sie von demselben ab[1]).

Aber eine derartige Erzeugung und Verwandlung ist nicht möglich zwischen den organischen, speziell den Nervenvorgängen unseres Leibes einerseits und den seelisch-geistigen Vorgängen in uns anderseits, weil beide Klassen von Vorgängen wesentlich voneinander verschieden sind. Darum erfordern sie auch wesentlich verschiedene Subjekte oder Sub-

---

[1]) Vgl. A. *Secchi*, Die Einheit der Naturkräfte; deutsch von L. R. *Schulze*. Leipzig 1876.

ſtanzen, die ihnen als Prinzip zugrundeliegen, und von denen ſie ausgehen. Denn jeder Vorgang, jede Tätigkeit, jeder Zuſtand ſetzt nach dem Subſtanzgeſetz ein entſprechendes Subjekt voraus: es gibt keine Bewegung ohne ein Bewegendes, keine Empfindung ohne ein Empfindendes, kein Gefühl ohne ein Fühlendes, kein Denken ohne ein Denkendes uſw. Und weſentlich verſchiedene Vorgänge, Tätigkeiten und Zuſtände können nicht von weſentlich gleichen Subjekten ausgehen, ſondern ſetzen auch weſentlich verſchiedene Subjekte oder Subſtanzen voraus.

Daraus ergibt ſich die Einſeitigkeit und die aus derſelben folgende Verfehltheit der beiden in Rede ſtehenden Theorien, da jede von ihnen nur eine Subſtanz im Menſchen annimmt: der Materialismus die materielle, der Spiritualismus die geiſtige Subſtanz, während doch, nach den vorliegenden Erfahrungstatſachen, welche zwei weſentlich verſchiedene Reihen darbieten, zu ſchließen, zwei weſentlich verſchiedene Subſtanzen im Menſchen ſein müſſen: die körperliche und die geiſtige Subſtanz, freilich keine in abſoluter oder durchaus ſelbſtändiger Weiſe, ſondern jede nur relativ, indem eine die andere in ihrer Wirkſamkeit bedingt — ähnlich wie bei den übrigen irdiſchen Weſen, nur mit dem Unterſchied, daß beim Menſchen der geiſtige Faktor den körperlichen überwiegt, bei den einen viel, ja bei manchen ſehr viel, bei anderen weniger. Und je nach dem Grad und der Art des Überwiegens des Geiſtigen über das Leibliche bemißt ſich der Wert und die Bedeutung der Menſchen.

Ich vertrete alſo auch hier in der Anthropologie den Standpunkt des **Material-Spiritualismus**, weil dieſer allein den Erfahrungstatſachen entſpricht und die Einſeitigkeiten der anderen Theorien überwindet. Denn nicht nur das geiſtige Sein iſt dem Menſchen weſentlich, ſondern auch

das körperliche. Der Mensch bildet die substanzielle Einheit beider. Er ist sonach, wie die übrigen Weltdinge, eine Doppelnatur: eine Zweiheit in der Einheit. Darum ist sowohl der materialistische Monismus, wie z. B. Haeckel und Genossen ihn vertreten, als auch der idealistische Monismus ungenügend. Dagegen ist der den Dualismus in sich schließende und vermittelnde Unitarismus allein den Tatsachen entsprechend.

Als eine zwei wesentlich voneinander verschiedene Faktoren in sich vereinigende Einheit bildet der Mensch eine schöne Harmonie, ein großartiges System und ist ein Abbild der Welt. Denn wie diese das Universalsystem im großen, so ist er das Universalsystem im kleinen. Ist er doch Mineral, Pflanze, Tier und Geist zumal. Mineral: durch die physikalisch-chemischen Vorgänge in ihm; Pflanze: durch sein vegetatives Leben; Tier: durch sein Sinnenleben; Geist: durch seine Vernunfttätigkeit, seine Kunst, seine Moralität und Religiosität. Deshalb hat man ihn bekanntlich schon oft im Unterschiede vom Makrokosmos den Mikrokosmos genannt. Ja, der Mensch ist die Welt im kleinen; aber diese kleine Welt ist größer als die große; denn sie enthält den Geist, der sie und sich begreift und über beide hinübergreift und nach dem Unendlichen strebt.

Der Grundcharakter, den der Mensch in seinem allgemeinen Wesen an sich trägt: Zweiheit in der Einheit, bekundet sich bei ihm auch im Speziellen: vor allem in seinem Organismus. Ist doch derselbe durchaus doppelseitig gebaut: er besitzt zwei Augen, zwei Ohren, zwei Nasenöffnungen, zwei Reihen Zähne, zwei Lippen, Luft- und Speiseröhre, zwei Brüste, zwei Lungenflügel, zwei Herzkammern, zwei Nieren, zwei Arme, zwei Beine, zweierlei

Geschlechtsteile, zwei Arten von Adern (Arterien und Venen), zwei Nervenarten (Empfindungs- und Bewegungsnerven), zwei Gehirne (Groß- und Kleinhirn), zwei Hirnhemisphären, überhaupt zwei Nervensysteme: das animale und vegetative. Das erstere besteht aus dem Gehirn, dem Rückenmark und den zugehörigen Nerven, und bildet das Organ des seelischen Lebens, das zweite, das vegetative, auch sympathische genannt, besteht aus den Nervenknoten oder Ganglien; das sind graue, rundliche oder eckige Körper, welche an vielen, aber bestimmten Orten im Organismus zerstreut vorkommen. Es steht vorzugsweise den ohne Einfluß des Bewußtseins waltenden vegetativen Tätigkeiten der Ernährung, Absonderung und den damit verbundenen unwillkürlichen Bewegungen vor. Beide Systeme, welche durch Fasern miteinander verbunden sind, greifen vielfach ineinander ein, indem das vegetative Nervensystem einen großen Teil seiner Elemente aus dem animalen bezieht, und der Einfluß des animalen Nervensystems auf die vegetativen Prozesse sich in vielfacher Beziehung bekundet.

Was nun das animale Nervensystem im besonderen betrifft, so ist dessen wichtigster Bestandteil das Großhirn und von diesem wieder die ungefähr 0,2 qm große und zirka 3 mm dicke graue Rinde, zu welcher von den verschiedenen äußeren Sinnesorganen besondere Leitungen führen, die in besonderen Flächen oder Sphären endigen. Da durch diese die verschiedenartigen äußeren Wahrnehmungen physiologisch bedingt sind, so werden sie die „Wahrnehmungszentren", auch „Sinnessphären" genannt. So gibt es in der Großhirnrinde eine abgegrenzte Seh-, Hör-, Riech-, Schmeck-, Tast- und Körpergefühlsphäre.

Diese Wahrnehmungssphären nehmen aber etwa nur ein Drittel der menschlichen Großhirnrinde ein, zwei Drittel

haben eine andere, höhere Aufgabe, die darin besteht, daß sie Tätigkeiten mehrerer Sinnesorgane zu höheren Einheiten zusammenfassen und deshalb „Assoziationszentren" heißen. Auch sie bilden wie die Sinneszentren verschieden große, wohlgesonderte Bezirke im menschlichen Gehirn, die teils hinter der freien Stirnfläche in dem unmittelbar über den Augen gelegenen Hirnteil sich befinden, teils einen bedeutenden Teil der Schläfen- und Hinterhauptslappen, ein mächtiges Gebiet im hinteren Scheitelteil und endlich die tief im Innern des Gehirns versteckte Insula Reilii einnehmen. Durch sie wird die Kombination der verschiedenartigen Sinneswahrnehmungen physiologisch vermittelt.

Die Erkrankung dieser Assoziationszentren bewirkt vornehmlich die Geisteskrankheiten. Wenn ihre Zellen desorganisiert sind, geraten die Gedanken in ein wirres Durcheinander; sind sie krankhaft gereizt, entstehen fremdartige Vorstellungsgebilde. Werden sie vernichtet, schwindet in vielfacher Beziehung das Gedächtnis. Sie sind die organischen Hauptträger von dem, was wir Erfahrung nennen, zum Teil auch der Sprache.

Ähnlich wie die Erdoberfläche aus Kontinenten und Meeren, so ist die menschliche Großhirnrinde aus mehreren anatomisch wohlgesonderten, aber miteinander zusammenhängenden Gebieten zusammengesetzt. Das körperliche Organ unseres Geistes zeigt also eine kollegialische Verfassung mit zwei Kammern: einer niederen, die aus den verschiedenen Sinneszentren besteht, und einer höheren, die durch die jenen übergeordneten Assoziationszentren gebildet ist, wodurch die Sinneszentren verbunden werden[1]).

---

[1]) Näheres bei P. Flechsig, Gehirn und Seele. 2. Aufl. Leipzig 1896. S. 19ff.

Der größte Teil des menschlichen Großhirnmarkes besteht aus nichts anderem als aus Millionen wohlisolierter, insgesamt Tausende von Kilometern messender Leitungen, welche die Sinneszentren untereinander, diese mit den Assoziationszentren und diese wieder untereinander verknüpfen. Aus dieser systematischen Mechanik ergibt sich die Einheitlichkeit der Großhirnleistungen.

Da entsteht nun die Frage: wer ist das eigentlich empfindende und wahrnehmende Subjekt in uns? Sind das die Sinnes- und Assoziationszentren im Gehirn? So meinen die Materialisten. Daß aber diese Ansicht falsch ist, ergibt sich aus folgendem:

Erstens: Die Tätigkeit der Sinnes- und Assoziationszentren besteht in gewissen räumlichen Molekularbewegungen der Nervenzellen der grauen Großhirnrinde; das Empfinden und Wahrnehmen aber ist etwas ganz anderes als räumliche Bewegung, ist ein Innen- und Bewußtwerden von etwas. Darum können die Sinnes- und Assoziationszentren nicht das eigentlich empfindende und wahrnehmende Subjekt in uns sein.

Zweitens: Die peripherischen und zentralen Sinnesorgane können ganz normal von außen gereizt und dementsprechend in Tätigkeit versetzt werden, aber trotzdem findet oft — wenn z. B. unsere Aufmerksamkeit, unser Denken intensiv auf etwas anderes gerichtet ist — keine Empfindung und Sinneswahrnehmung statt. Daraus geht evident hervor, daß die Sinnes- und Assoziationszentren und ihre Tätigkeiten nicht das eigentlich empfindende und wahrnehmende Subjekt in uns sind. Dieses ist vielmehr unser geistiges Ich, während jene nur die Apparate sind, deren es sich naturgesetzlich bei seinen Empfindungen und Wahrnehmungen bedient.

Drittens: Sowohl unsere Empfindungen und Wahrnehmungen als auch die Stoffe, aus denen unser Gehirn zusammengesetzt ist, verändern sich und wechseln, aber das empfindende und wahrnehmende Subjekt in uns oder unser Ich bleibt bei all diesem Wechsel wesentlich dasselbe, wie es bestimmt aus eigener innerer Erfahrung weiß, woraus sich ebenfalls ergibt, daß das, was in uns empfindet und wahrnimmt, nicht mit den Sinnes- und Assoziationszentren im Gehirn identisch sein kann.

Viertens: Die letzteren hängen wohl räumlich miteinander zusammen, aber sie laufen nicht in einem Punkt zusammen; sie bilden wohl eine Vereinigung, aber keine strenge numerische Einheit. Gerade dieses aber ist der Fall bei dem in uns empfindenden, wahrnehmenden, vorstellenden, denkenden, fühlenden und wollenden Subjekt oder unserem Ich. Denn dasselbe, was in uns empfindet, nimmt auch äußerlich wahr, stellt innerlich vor, denkt, fühlt und will in uns. Auch diese Tatsache spricht dafür, daß unser Ich, das laut innerer Erfahrung dies alles tut, unmöglich eins ist mit unseren Sinnes- und Assoziationszentren, sondern etwas wesentlich von ihnen Verschiedenes.

Fünftens: Unser empfindendes, wahrnehmendes, vorstellendes, denkendes, fühlendes, wollendes Ich weiß unmittelbar von sich selbst, unser Selbstbewußtsein ist gleichfalls unbestreitbare Tatsache. Aber es weiß unmittelbar nichts von unseren Sinnes- und Assoziationszentren im Gehirn. Ja, weitaus die meisten Menschen haben überhaupt kein Wissen von denselben trotz ihres Selbst- oder Ich-Bewußtseins, und diejenigen, die davon eine Kenntnis besitzen, haben sie nicht unmittelbar, durch innere Wahrnehmung, sondern nur mittelbar, durch äußere Wahrnehmung. Auch das ist ein Beweis dafür, daß unser Ich und unsere

Sinnes- und Assoziationszentren im Gehirn keineswegs dasselbe, sondern verschiedene Dinge sind.

Das Subjekt also, das unserem Empfinden, Wahrnehmen, Vorstellen, Denken, Fühlen und Wollen einheitlich zugrunde liegt, ist nicht unser Gehirn mit seiner grauen Rinde und deren Nervenzellen, sondern unser geistiges Ich, das bei allen Veränderungen seines Bewußtseinsinhaltes stets wesentlich dasselbe bleibt und sich als solches weiß, und das man gewöhnlich Seele nennt.

Was ist die Seele?

Auch auf diese Frage wurden zwei konträre Antworten gegeben: die **starre Substanzialitätstheorie** und die **Aktualitätstheorie.** Nach der ersteren ist sie eine den psychischen Vorgängen zugrundeliegende, unwandelbare Substanz, nach der zweiten dagegen ist sie lediglich der im Bewußtsein gegebene Zusammenhang der einzelnen seelischen Erlebnisse. Die erstere ist die ältere, die zweite die neuere Theorie, die durch Hume angebahnt, besonders von Wundt und Paulsen in der Gegenwart vertreten wird.

Beide Auffassungen des Wesens der Seele erscheinen mir einseitig und unzureichend. Denn unsere Seele ist weder, wie z. B. Herbart meint, eine starre Substanz, die als ein einfaches „Reales" dem Wechsel des psychischen Geschehens fremd und passiv zugrunde liegt und für dasselbe gleichsam nur das Piedestal bildet, noch ist sie lediglich ein beständig wechselndes „Bündel" von Vorstellungen und sonstigen Bewußtseinszuständen, sondern sie ist ein mit mannigfachen ursprünglichen Anlagen ausgerüstetes, dieselben mit dem ihr zugehörigen Organismus allmählich entwickelndes, sich in den verschiedenen psychischen Vorgängen betätigendes, substanziell

einheitliches und bei allem Wechsel seiner Zustände im Grunde sich gleichbleibendes, sinnlich-geistiges Wesen.

Diese Auffassung entspricht allein den Erfahrungstatsachen: sowohl der unleugbaren Einheit des Bewußtseins als der seelischen bedeutenden Entwicklung, sowie dem Substanzgesetz, demzufolge wir uns keine Zustände denken können ohne einen Träger, keine Vorgänge ohne etwas, an dem sie stattfinden, und keine Tätigkeiten ohne ein in ihnen Tätiges. Ich stehe also auch in dieser Frage über den beiden einseitigen Theorien und verknüpfe ihre Wahrheitselemente in einer höheren Einheit[1]).

Man hat ferner auch nach dem Sitz der Seele im Organismus gefragt. Darauf ist zu bemerken: Da die Seele nichts Räumliches ist, hat sie auch keinen räumlichen Ort und folglich auch keinen Sitz. Sie sitzt weder im Gehirn noch in den Sinnesorganen, noch im Herzen, noch sonstwo, sondern sie steht nur mit den körperlichen Organen in bestimmter Beziehung, mit den einen, speziell dem Großhirn in näherer, mit den anderen in entfernterer. Oder will man eine Analogie aus der Natur anwenden, so kann man sagen: wie die Elektrizität oder der Magnetismus im Körper, so ist ähnlich die Seele im lebendigen Organismus.

Aber wenn auch die Seele wesentlich vom Organismus verschieden ist, so stimmt sie doch im Grundcharakter mit ihm überein, und als diesen Grundcharakter haben wir bereits die Zweiheit in der Einheit erkannt. Dieselbe Konstitution bekundet auch die Seele: auch sie besteht in der Hauptsache aus der Dualität von Wissen und Wille, welche durch das Gefühl miteinander verbunden sind. In

[1]) Vgl. zu diesem Problem die beachtenswerten Bemerkungen O. Külpes in seiner „Einleitung in die Philosophie", 2. Aufl. Leipzig 1898. S. 188 ff.

unserem Seelenleben gibt es daher drei Hauptrichtungen: eine theoretische, welche sich im Wahrnehmen, Vorstellen und Denken mit dem Ziele der Wahrheitserkenntnis betätigt, eine praktische, die in den Trieben, Strebungen und Willensakten sich kundgibt, deren Ziel die Handlungen ausmachen, und eine ästhetische, die sich im Gemüt und seinen Stimmungen zeigt.

Jede dieser Hauptrichtungen unseres Seelenlebens beruht sowohl auf allgemein menschlichen oder wesentlichen als auf individuellen Anlagen unserer angeborenen Natur, weshalb dieselben zwar allen Menschen zukommen, aber jedem in ganz besonderer Weise. Sie quillen aus den drei Grundbedürfnissen unseres geistigen Seins: aus dem Drange nach Wahrheit, nach Tüchtigkeit oder Güte und nach Schönheit oder Harmonie. Ihre höchsten Leistungen offenbaren sich in der Wissenschaft, in der Technik und tätigen Nächstenliebe sowie in der Kunst, deren vorzüglichste die Lebenskunst ist.

Alle Anlagen und Funktionen des menschlichen Seelenlebens hängen, solange dasselbe normal verläuft, systematisch miteinander zusammen, greifen ineinander ein und bilden einen geistigen Organismus, der dem zugehörigen körperlichen entspricht.

Es fragt sich nun: in welchem Verhältnis stehen beide Organismen, Seele und Leib zueinander?

Nach der gewöhnlichen, allgemeinmenschlichen Ansicht befinden sie sich in Wechselwirkung. Doch dagegen hat man geltend gemacht: da beide wesentlich voneinander verschieden sind, so könnten sie nicht aufeinander wirken, und man hat daher die Theorie des psycho-physischen Parallelismus aufgestellt. Dieser zufolge gehen die seelischen und organischen Vorgänge im Menschen neben-

einander her, ohne aufeinander einzuwirken, aber sie korrespondieren derart miteinander, daß in dem Moment, in dem ein bestimmter seelischer Zustand stattfindet, auch ein bestimmter körperlicher Zustand eintritt und umgekehrt.

Doch da liegt die Frage nahe: wie ist dies möglich? Beruht dieser merkwürdige Parallelismus auf dem bloßen Zufall oder auf was für einem Grund? Erwidert man: auf dem bloßen Zufall, so heißt das soviel als: diese großartige durchgängige Übereinstimmung bei so vielen Millionen Menschen erfolgt durchaus grundlos. Eine solche Annahme aber ist vollständig unbefriedigend; denn sie widerstreitet dem Kausalitätsgesetz.

Hat dagegen die in Rede stehende Übereinstimmung einen Grund, so liegt derselbe doch sicherlich in den betreffenden Faktoren: in Leib und Seele selbst, d. h. beide sind von Natur so eingerichtet, daß ein bestimmter Vorgang in dem einen einen bestimmten Vorgang in dem anderen mit sich bringt. Aber damit räumt man doch wenigstens indirekt eine Wechselwirkung beider ein, also gerade das, was man leugnet.

Und so stehen wir wieder vor der Frage: wie ist eine solche möglich? Kann ein Immaterielles auf ein Materielles und umgekehrt wirken? Darauf erwidere ich: das absolut oder rein Immaterielle, d. h. das Immaterielle, das zu dem Materiellen in gar keiner Beziehung steht, kann allerdings nicht auf das absolut oder rein Materielle wirken, weil beide keinen Anknüpfungspunkt für das Wirken haben. Aber diese Voraussetzung existiert in der Wirklichkeit nicht; denn es gibt, wie ich bereits früher gezeigt habe, weder ein absolut oder rein Immaterielles noch ein absolut oder rein Materielles. Auch beim Menschen nicht; denn unsere Seele hat erfahrungsgemäß die Vermögen der Sinn-

lichkeit: sinnliche Wahrnehmungen, sinnliche Vorstellungen, sinnliche Gefühle, sinnliche Triebe, sinnliche Begehrungen, also etwas Materielles in sich, und unser Leib besitzt in seiner Wesensform etwas Immaterielles oder Geistiges. Folglich ist die Seele weder absolut immateriell noch der Leib absolut materiell, sondern beide Hauptbestandteile unseres Wesens sind immateriell und materiell zugleich, freilich in verschiedenem Grade und in verschiedener Art.

Wie es nämlich verschiedene Grade und Arten des Immateriellen oder Geistigen gibt, so gibt es auch verschiedene Grade und Arten des Materiellen oder Körperlichen. Man hat bisher durchgängig drei Zustände der Materie unterschieden: den festen, den flüssigen und den gasförmigen Zustand; aber es existiert noch ein vierter: der ätherische Zustand, welcher wieder verschiedene Formen haben kann, wie das Licht, die Wärme, die Elektrizität und der Magnetismus beweisen. Es gibt also Grob- oder Dichtmaterielles und Feinmaterielles. Das erstere ist das für uns Greif- und Wägbare, und dahin gehören die festen, flüssigen und gasförmigen Körper; das zweite, das Feinmaterielle ist der Äther mit seinen Zuständen: dem Licht, der Wärme, der Elektrizität und dem Magnetismus.

Unser Leib ist unstreitig beides: er ist grob- oder dichtmateriell, denn er ist greif- und wägbar; er ist aber auch feinmateriell, indem er sicher in sich Äther, Elektrizität und Magnetismus enthält. Und daß diese feinmateriellen Faktoren nicht umsonst in uns vorhanden sind, ist ohne weiteres klar. Auch wurde ihre Wirksamkeit bei allen Aktionen unserer Seele auf den Körper durch die sorgfältigsten Beobachtungen schon tatsächlich nachgewiesen. Ja, wenn man sogar nach dem Tode vor eingetretener Starre künstlich den elektrischen Strom den Leichen zuführt, werden dadurch

in denſelben noch Bewegungen hervorgerufen, welche denen im Leben aufs täuſchendſte ähnlich ſehen.

Man kann daher als höchſt wahrſcheinlich annehmen, daß die Wechſelwirkung zwiſchen Seele und Leib vermittels des Feinmateriellen in uns: des Äthers, der Elektrizität und des Magnetismus ſtattfindet. Durch ihre Sinnlichkeit, die ich als das Feinſtmaterielle bezeichnen möchte, wirkt unſere Seele auf das Feinmaterielle in uns, den Ätherleib, durch dieſen auf unſeren grob- oder dichtmateriellen Leib, und durch dieſen auf die Außenwelt. Auf dieſe Weiſe läßt ſich meines Erachtens das große Problem der Wechſelwirkung von Seele und Leib am beſten löſen.

III. Das Freiheitsproblem.

Ein viel umſtrittenes, ſehr ſchwieriges Problem iſt auch das der menſchlichen Willensfreiheit. Auch in dieſer Beziehung haben ſich bisher zwei einander widerſtreitende wiſſenſchaftliche Anſichten herausgebildet: der **abſolute Determinismus** und der **abſolute Indeterminismus.** Dem erſteren zufolge beſitzt der Menſch gar keine Willensfreiheit, ſondern alle ſeine Willensakte und Handlungen unterliegen ebenſo der ſtrengen Notwendigkeit wie die Bewegungen der Weltkörper oder das Wachstum der Blumen. Dieſer Anſicht huldigen vor allem die Materialiſten und Moniſten, ferner Schopenhauer[1]), Fouillée[2]), Paulſen[3]), Rée[4]), Windelband[5]) uſw.

[1]) Schopenhauer, Die beiden Grundprobleme der Ethik. S. 45.
[2]) Fouillées neue Theorie der Ideenkräfte. 1893. S. 4.
[3]) Paulſen, Syſtem der Ethik. S. 366.
[4]) P. Rée, Die Illuſion der Willensfreiheit. Berlin 1885.
[5]) W. Windelband, Üb. Willensfreiheit. Tübingen u. Leipzig 1904.

Nach der zweiten Ansicht dagegen kommt dem Menschen vollständige Willensfreiheit zu, d. h. ursachlose Selbstbestimmung, die Macht absoluter Initiative oder Spontaneität. Diese Theorie beruht auf der Meinung, der menschliche Wille besitze die Fähigkeit, sich lediglich aus sich selbst, durchaus unbeeinflußt für etwas zu entscheiden. Vertreten wurde und wird dieselbe von Descartes, Kant, Fichte, Schelling und deren Anhängern in der Gegenwart.

Die erstgenannte Theorie, der absolute Determinismus, welche die Willensfreiheit ganz leugnet, zählt heutzutage in der wissenschaftlichen Welt viel mehr Anhänger als die zweite, obschon sie dem allgemeinmenschlichen Bewußtsein stark widerstreitet. Doch da fragt es sich: welche Gründe macht man auf dieser Seite gegen die Willensfreiheit geltend?

Vor allem behauptet man, die Annahme der Willensfreiheit widerspreche dem Kausalitätsgesetz und sei mit demselben unvereinbar. Denn diesem Gesetze gemäß bestehe zwischen der Ursache und Wirkung stets eine strenge Notwendigkeit, so daß aus der einen unweigerlich die andere hervorgehen müsse. Dieses aber schließe die Freiheit aus. So bemerkt z. B. P. Rée: „Der Wille ist frei, würde bedeuten: er ist frei vom Kausalitätsgesetz . . . Der Wille ist frei heißt: er ist frei von Ursachen".[1])

Darauf erwidere ich: Diesem ganzen Einwand liegt eine falsche Auffassung des Kausalitätsgesetzes zugrunde. Wieso? Diesem Gesetze gemäß gibt es nämlich keine Wirkung ohne Ursache und keine Ursache ohne Wirkung. Daraus hat man nun auf seiten der Deterministen geschlossen: folglich fordert jede Wirkung notwendig eine Ursache,

[1]) P. Rée, a. a O. S. 1, 17.

und jede Urſache hat notwendig eine Wirkung. Und daraus wieder hat man weiter geſchloſſen: alſo gibt es nur notwendig wirkende Urſachen, alſo keine freiwirkenden, alſo keine Freiheit.

Wie ſteht es nun mit der Wahrheit dieſer Schlußfolgerungen? Der erſte Schluß iſt richtig: jede Urſache muß notwendig eine Wirkung und jede Wirkung muß notwendig eine Urſache haben. Das folgt aus ihren Begriffen, iſt alſo eine logiſche Notwendigkeit. Denn wenn etwas eine Urſache ſein ſoll, dann muß es auch etwas verurſachen oder bewirken; ſonſt iſt es eben keine Urſache. Und wenn etwas eine Wirkung ſein ſoll, dann muß es auch verurſacht oder bewirkt ſein; ſonſt iſt es eben keine Wirkung. Allein daraus, daß etwas jetzt eine Urſache iſt und deshalb wirkt, folgt durchaus nicht, daß es notwendig eine ſolche ſein oder notwendig wirken mußte, und das iſt eben der falſche Schluß der Determiniſten oder Freiheitsleugner. Dieſe meinen: weil jedes Ding als Urſache, d. h. wenn es eine Urſache iſt, notwendig eine Wirkung ſetzen muß — da dieſes eben im Begriff der Urſache liegt — darum müßte jedes Ding notwendig wirken, und es müßte unbedingt gerade ſo wirken, wie es wirkt.

Das iſt aber ein verkehrter Schluß aus der begrifflichen oder logiſchen Notwendigkeit auf die ſachliche. Und derartige Fehlſchlüſſe kommen ſpeziell bei den Korrelatbegriffen, wie auch der Begriff von Urſache und Wirkung einer iſt, ſehr häufig vor. Aus dem allgemeinen Kauſalitätsgeſetz: „Keine Wirkung ohne Urſache" folgt nicht, daß dasjenige Ding, welches in einem beſtimmten Fall als Urſache fungierte, abſolut notwendig gerade dieſe Wirkung ſetzen mußte, mit anderen Worten: daß alle Dinge nur gezwungen wirken müſſen und keines mit relativer Selbſtändig-

keit oder Freiheit wirken könne. Dieſen falſchen Schluß machen die Freiheitsleugner.

Wohl gibt es in der Welt eine mit Zwang wirkende Kauſalität oder mechaniſch wirkende Urſachen. Das iſt der Fall in der äußeren Natur oder Körperwelt. Aber daraus folgt keineswegs, daß es auch auf dem Gebiete des Geiſtes ſo ſein müſſe; denn der Geiſt iſt weſentlich vom Körper verſchieden und unterliegt daher auch weſentlich anderen Geſetzen. Ja, wäre der Menſch ein bloßes Naturweſen, dann unterläge auch er, wie das Mineral, die Pflanze, das Tier, mit Notwendigkeit dem Naturmechanismus, und von Freiheit könnte auch bei ihm keine Rede ſein; da er aber nicht nur ein Natur-, ſondern auch ein Geiſtweſen iſt, ſo iſt er als letzteres nicht dem beſonderen Geſetze der mechaniſchen oder körperlichen Kauſalität unterworfen, das nur für die Körper gilt, wenn auch dem allgemeinen oder logiſchen Kauſalitätsgeſetz. Aus dieſem letzteren aber folgt nicht, daß alle Akte oder Wirkungen des Menſchen mit Notwendigkeit geſchehen, ſondern es fordert nur, daß, wenn ein Akt oder eine Wirkung ſeitens des Menſchen geſchieht, es eine Urſache dafür geben müſſe; dieſe Urſache kann frei oder unfrei ſein. —

Als zweiten Haupteinwand gegen die Willensfreiheit macht man das Geſetz der Erhaltung der Kraft geltend. Dasſelbe beſagt, daß in der Natur keine mechaniſche Kraft verloren geht, ſondern nur von einer Form in eine andere umgeſetzt wird, und daß die Summe der mechaniſchen Kräfte ſich immer gleich bleibt. Wohl iſt dieſes Geſetz richtig; aber wie daraus die Unmöglichkeit der menſchlichen Willensfreiheit folgen ſoll, iſt nicht einzuſehen. Denn dieſes Geſetz iſt doch nur als gültig in der Körperwelt nachgewieſen. Bei der Frage betreffs der Willensfreiheit handelt

es sich aber um etwas Geistiges, das vom Körperlichen wesentlich verschieden und darum auch anderen Gesetzen unterworfen ist. Die Gegner der Willensfreiheit machen sich also hier desselben Grundfehlers schuldig wie im ersten Fall, indem sie ein Gesetz der Körperwelt ohne weiteres auf die Geisteswelt übertragen, wo es keine Geltung hat. Wenn wir durch unseren Willen unsere oder andere Körper bewegen, so schaffen wir dadurch keine neue mechanische Kraft, sondern wir geben nur der bereits vorhandenen eine andere Richtung, oder wenn der betreffende Körper vorher ruhte und die mechanische Kraft in ihm bisher latent war, machen wir sie durch unseren Willen nur aktuell, aber wir bringen dadurch keine neue hervor. Folglich ist die Annahme der Willensfreiheit durchaus nicht unvereinbar mit dem Gesetz der Erhaltung der Kraft in der Körperwelt, in der es bisher allein nachgewiesen wurde. —

Drittens führt man als Haupteinwand gegen die menschliche Willensfreiheit die Moralstatistik ins Feld, indem man sagt: nach den statistischen Berechnungen zeigen die sog. willkürlichen Handlungen der Menschen, wie die Verehlichungen, die Selbstmorde, die Verbrechen gegen andere, ja sogar die Geburten und die Sterbefälle innerhalb desselben Volkes und bestimmter Zeiträume eine solche Regelmäßigkeit und Gesetzmäßigkeit, daß von einer Freiheit des menschlichen Willens keine Rede sein kann[1]).

Darauf erwidere ich: der Beweis gegen die Willensfreiheit aus der Statistik steht auf schwachen Füßen und erscheint deshalb ungenügend. Denn die Statistik bezieht sich nur auf die äußeren Handlungen der Menschen, die

[1]) Vgl. Adolf Wagner, Die Gesetzmäßigkeit in den scheinbar willkürlichen Handlungen vom Standpunkt der Statistik. — Georg Mayr, Die Gesetzmäßigkeit im gesellschaftlichen Leben. München.

Willensentschließungen aber, um die es sich in unserer Frage handelt, sind etwas rein Innerliches und werden keineswegs immer in äußere Taten umgesetzt, weil die Bedingungen oder die Mittel dazu fehlen.

Dazu kommt, daß die Statistik nicht einmal die ganze Summe der äußeren Handlungen der Menschen umfaßt, sondern nur einen sehr geringen Teil davon, da die meisten derselben nicht in die Öffentlichkeit treten, sondern im geheimen vollbracht werden, und da selbst diejenigen, welche publik werden, nicht alle von der Statistik ins Auge gefaßt und gesammelt werden, ja gerade die vorzüglichsten am wenigsten, wie die Werke der Nächsten- und Gottesliebe, indem die Statistik mehr die Verbrechen, die gerichtlich verfolgt werden, also die Kehrseite der moralischen Verfassung eines Volkes, zum Gegenstand ihrer Forschung macht, als die guten Werke. Folglich ist das Material der Statistik mit Rücksicht auf unsere allgemeine Frage, um die es sich handelt, ein sehr mangelhaftes und erlaubt daher auch keinen sicheren Schluß in Beziehung auf das Problem der Willensfreiheit.

Aber — kann man fragen — wie läßt sich bei der Annahme der letzteren die behauptete Gesetzmäßigkeit wenigstens innerhalb des von der Statistik gesammelten beschränkten Tatsachenbereiches erklären? Wie reimen sich Freiheit und Gesetzmäßigkeit z. B. in der Wiederkehr der Verbrechen zusammen?

Zwecks Lösung dieses Problems ist zu beachten, daß innerer Willensentschluß oder Gesinnung und äußere Tat sich nicht decken. Infolge dessen darf man von der Summe begangener Verbrechen nicht auf eine entsprechende gleiche Summe verbrecherischer Gesinnung und Willensentschlüsse schließen. Die letztere Summe kann größer sein und ist es

sicher in der Wirklichkeit; denn nicht jeder böse Willensentschluß kann in die böse äußere Tat umgesetzt werden, da die äußeren Verhältnisse die Macht des Menschen vielfach beschränken. Folglich hängen die menschlichen Handlungen nicht nur von den inneren Willensentschlüssen, sondern auch von den äußeren Verhältnissen ab. Je nachdem diese einen günstigeren Boden abgeben, je nachdem werden jene sich leichter verwirklichen. Bleiben sich also die äußeren Verhältnisse innerhalb eines bestimmten Zeitraumes ziemlich gleich, so wird auch die Summe der Verbrechen während dieses Zeitabschnittes sich ziemlich gleich bleiben und folglich eine gewisse Gesetzmäßigkeit bekunden, wenn auch die Summe der inneren verbrecherischen Gesinnungen oder Willensentschlüsse nicht dieselbe ist. Darum ist es nicht gestattet, von der periodischen Regelmäßigkeit in der Zahl der Verbrechen auch auf eine entsprechende Regelmäßigkeit in der Summe verbrecherischer Gesinnungen oder Willensakte zu schließen. —

Ein vierter Haupteinwand gegen die Willensfreiheit ist die Behauptung, daß alle Handlungen des Menschen aus seinem angeborenen, ursprünglichen und unveränderlichen Charakter mit Notwendigkeit entspringen, gemäß dem Grundsatze: operari sequitur esse. Ist der angeborene Charakter gut, dann handelt der Mensch notwendig gut, ist er schlecht, dann handelt er notwendig schlecht, wie „jeder gute Baum nur gute Früchte bringt, und jeder schlechte Baum nur schlechte Früchte."

Diesen sehr beachtenswerten Einwand hat besonders Schopenhauer gegen die empirische Willensfreiheit erhoben[1]). Dagegen hat man bemerkt: Die Voraussetzung,

[1]) Schopenhauer, Die beiden Grundprobleme der Ethik. Werke Bd. 4. — Die Welt als Wille und Vorstellung. Werke Bd. 2, § 55.

die hier gemacht wird, nämlich die Annahme, daß der angeborene Charakter des Menschen unveränderlich sei, ist falsch und darum auch die darauf gegründete Folgerung der Unfreiheit des Menschen; denn es gibt genug Beispiele von einer radikalen Änderung des ursprünglichen Charakters: so wurde „aus einem Saulus ein Paulus, aus dem Skeptiker Augustinus ein Vater der Kirche und katholischer Heiliger, der ausschweifende de Rancé gründete den strengen Trappistenorden, und umgekehrt gestaltete sich der Zögling Senecas, Nero, aus einem gut veranlagten Jüngling in den Grundtypus aller grausamen, feigen Tyrannen um, und wurde der anfänglich sittenreine, für sein Volk besorgte Ludwig XV. durch Maitressenwirtschaft, Verschwendung und Indolenz zu einem moralischen Urheber der Revolution. Wie viele Menschen ändern nicht mit ihren intellektuellen Anschauungen dauernd ihre Umgebung und damit auch ihr Handeln, kurz:

„Es bildet ein Talent sich in der Stille,
Sich ein Charakter in dem Strom der Welt[1])."

So haben wir also auch hier zwei entgegengesetzte Ansichten rücksichtlich des angeborenen Charakters der Menschen; die einen sagen: derselbe ist durchaus unveränderlich; aus ihm folgen mit Naturnotwendigkeit unsere Handlungen; wir sind deshalb in denselben nicht frei und folglich auch nicht für sie verantwortlich. Die anderen sagen: der angeborene menschliche Charakter ist veränderlich, ja radikal veränderlich, wie viele Beispiele es beweisen. Welche von diesen beiden Parteien hat nun recht? Ich erwidere: sie haben beide recht und beide — unrecht. Wieso?

[1]) C. Güttler, Wissen und Glauben. 2. Aufl. München, Beck. 1904. S. 171 f.

Unrecht haben sie, insofern jede von ihnen ihre Ansicht einseitig und in absoluter Weise geltend macht; recht haben sie, indem jede eine teilweise Wahrheit zum Ausdruck bringt. Ja, der angeborene Charakter oder die überkommene Natur des Menschen ist veränderlich; denn wir können sowohl durch die Erziehung und den Einfluß seitens anderer als durch eigene beharrliche Selbstzucht, sowie infolge tiefeingreifender Lebenserfahrungen gar manche Naturanlagen in uns, weil sie böse sind, unterdrücken oder nicht zur Entwicklung gelangen lassen, wodurch sie mit der Zeit verkümmern und absterben, dagegen andere, die ursprünglich schwach sind, durch stetige Pflege und Übung entwickeln und veredeln, — ähnlich wie wir dies auch bei den Pflanzen, speziell den Bäumen, und bei den Tieren erfahrungsgemäß vermögen. Wir haben also tatsächlich eine gewisse Macht und damit eine gewisse Selbständigkeit und Freiheit sowohl über unsere eigene als die äußere Natur — das ist das Wahrheitsmoment des Indeterminismus oder der Freiheitslehre.

Aber wir können, so wenig wie die äußere Natur, ebensowenig unsere innere Natur oder unseren angeborenen Charakter vollständig umändern, wir können ihn nicht ganz und gar vernichten und einen völlig neuen annehmen, sondern derselbe ist in seinem Grundwesen beharrlich. Das ist das Wahrheitsmoment des Determinismus. Denn um etwas ganz zu vernichten und etwas völlig Neues an seine Stelle zu setzen, dazu gehört absolute oder schöpferische Macht. Diese haben wir aber nicht, so wenig wie über die Natur außer uns, ebensowenig über unsere eigene Natur, sondern wir besitzen nur eine relative Macht, weil wir selbst nur relative Wesen sind[1]). Und deshalb gibt

[1]) Wenn aus dem Saulus ein Paulus und aus Augustinus

es für uns auch nur eine relative, mehr oder minder große, aber keine absolute Willensfreiheit. Diese kommt nur dem absoluten Sein zu.

Die Freiheit ist wie jede andere Fähigkeit und wie der Geist überhaupt zunächst nur potenziell im Menschen vorhanden und bedarf daher der Entwicklung und Bildung. Sie ist infolgedessen bei den verschiedenen Menschen verschiedengradig. Sie ist abhängig von seiner übrigen Geisteskultur, besonders von seiner Vernunft und deren Überlegung.

Das ist eine Hauptbedingung der Freiheit. Aber nicht die einzige. Man hat freilich bisher fast durchgängig die Meinung gehabt, man sei immer dann in seinem Willen frei und für seine Handlungen verantwortlich, wenn man bei denselben ein richtiges Denken besitze und deren Erlaubtheit oder Unerlaubtheit einsehe. Das ist der Standpunkt des einseitigen Intellektualismus, speziell angewandt auf das in Rede stehende Problem. Denn nach dieser Auffassung hängt alles vom Intellekt oder vom Verstand ab: ist dieser normal, dann ist der Wille frei und für seine Taten verantwortlich; ist aber der Verstand verkehrt, dann ist der Wille unfrei und darum nicht verantwortlich. Das ist die bisher herrschende Ansicht, sowohl im gewöhnlichen Leben, als im Gerichtssaal bei den Juristen und Geschworenen, als in der Wissenschaft. Ist dieselbe aber auch richtig oder nicht?

Zunächst bemerke ich, daß es genau genommen nicht zutreffend ist, von der Freiheit lediglich des Willens zu sprechen. Darin liegt eine Art Hypostasierung einer einzelnen geistigen Fähigkeit, die für sich allein nichts vermag, sondern

---

ein Heiliger wurde, so haben sie sich doch nicht ganz geändert, sondern nur teilweise, und ebenso ist es mit allen anderen Beispielen in dieser Hinsicht.

nur in Verbindung mit dem Verstand oder der Vernunft und dem Gefühle sowie mit dem ihnen allen gemeinsam zugrunde liegenden bewußten Subjekt oder dem Ich. Dieses letztere ist eigentlich unter gewissen Bedingungen frei in seinem Wollen und Handeln.

Aber da fragt es sich: welches sind diese Bedingungen? Genügt zum freien Wollen nur die richtige Verstandestätigkeit oder vernünftige Überlegung und das Bewußtsein von der Erlaubtheit oder Unerlaubtheit der betreffenden Handlung?

Nein; denn das alles kann vorhanden sein, und trotzdem kann der Wille durch andere innere Faktoren: durch ungewöhnlich heftige Affekte und Gefühle sowie sehr mächtige Triebe überwältigt werden. Das beweisen eklatante Beispiele. So habe ich eine Person gekannt, die einen sehr soliden, guten und religiösen Charakter hatte, auch klar und richtig dachte, und von dem Unrecht ihres Vorhabens überzeugt war, aber trotzdem zweimal sich das Leben zu nehmen versuchte, indem sie in einen Weiher sprang. Warum? „Weil", wie sie mir sagte, „ein innerer, unwillkürlicher, dunkler starker Drang sie dazu getrieben, dem sie nicht habe widerstehen können." Hier war also Überlegung, richtiges Werturteil und guter Wille vorhanden, aber dennoch keine Freiheit und darum keine Verantwortlichkeit, weil der Wille durch andere Faktoren: durch einen dunklen krankhaften Trieb überwältigt wurde. Darum ist es falsch, wenn man wie gewöhnlich meint: falls jemand vor oder bei seiner Tat, z. B. einem Selbstmord, oder bei sonst einem schweren Vergehen, einen ungetrübten Verstand und eine klare Einsicht in die betreffende Sache hatte, dann müsse er für seine Handlung stets verantwortlich sein. Das ist kein richtiger Schluß; denn es können auch, wie im obigen

Falle, noch andere Faktoren im Spiele sein, durch die der Wille mit unüberwindlicher Macht zu verkehrten Handlungen gedrängt wird, obschon der Verstand deren Verwerflichkeit recht wohl einsieht. Folglich ist nicht jede überlegte Handlung eine freie Handlung, sondern außer der Überlegung gehört noch die Bedingung dazu, daß der Wille nicht durch eine andere Macht überwältigt wird. Es kommt also nicht nur auf die richtige Einsicht und Überlegung oder auf den Verstand sowie auf die Güte oder die Richtung des Willens an, sondern auch auf dessen Stärke oder Energie.

Wie unser Verstand und unser Gefühl, so muß auch unser Wille von Kindheit an zum Guten, d. h. zu dem Seinsollenden, zur Pflichterfüllung erzogen werden, und zwar durch beständige moralische Kraftübungen im kleinen. Die richtige Erziehung besteht daher nicht so sehr in der Lehre als in der Übung. Das Wollen und Tun des Guten oder des Seinsollenden muß uns zur zweiten Natur werden, und das geschieht nur durch Gewöhnung. Wir gewöhnen uns aber an das Gute nur durch stete Übung.

Ein anderes Mittel der Willensstärkung und Willenserhebung ist die Setzung großer, wertvoller Ziele und die Konzentrierung all unserer Kräfte auf dieselben; denn „der Mensch wächst mit seinen höheren Zielen".

Ferner trägt zur Mehrung unserer Willensenergie und zur Anregung hohen Strebens die eingehende verehrende Betrachtung erhabener geschichtlicher Persönlichkeiten bei. Denn mit Recht sagt Carlyle: „Große Menschen sind ein bildender Umgang . . . Wir können einen großen Mann nicht betrachten, ohne etwas

durch ihn zu gewinnen. — Der Mensch wird selbst größer, indem er das verehrt, was über ihm steht . . . Denn alles Außerordentliche und Großartige, alles, was den Stempel des Genies und den Charakter der ungewöhnlichen Gewalt trägt, erzeugt in uns eine Art Begeisterung." [1])

Ein weiteres wichtiges, erst in der Gegenwart recht erkanntes, aber noch viel zu wenig angewandtes Mittel der Willensstärkung ist die Auto- oder Selbstsuggestion. In diesem Betreff verweise ich auf das interessante Buch von P. E. Levy, „Die natürliche Willensbildung" [2]).

Allmählich erhebt sich der Mensch von der bloß natürlichen Wahlfreiheit zur sittlichen Freiheit und zum sittlichen Charakter, der darin besteht, daß unser Wille ständig auf das Gute gerichtet ist. In diesem Falle ist das letztere ihm zur anderen Natur und damit zur Notwendigkeit geworden. Hier also, im sittlichen Charakter liegt der Vereinigungspunkt von Freiheit und Notwendigkeit, in ihm sind diese beiden großen Gegensätze harmonisch verbunden.

Die sittliche Freiheit setzt aber nicht nur die natürliche Wahlfreiheit, sondern auch die intellektuelle Freiheit voraus, welche in der Erkenntnis des Wahren und Rechten besteht. Denn wenn man das letztere nicht einsieht, wird man es auch nicht wollen. Insofern hat Sokrates recht, wenn er die Tugend auf der richtigen Einsicht basieren läßt. Aber dieselbe genügt nicht. Infolge des bloßen Wissens des Guten will der Mensch dasselbe noch nicht, wie so oft die Erfahrung lehrt. Denn sehr viele wissen ganz wohl, was

[1]) Carlyle, Über Helden und Heldenverehrung. Leipzig, Reclam. S. 24, 40.

[2]) Deutsche Ausgabe von M. Brahn. Leipzig, Voigtländer. 1903.

recht und unrecht ist, wollen und tun es aber doch nicht. Warum? Weil das betreffende Wissen auf sie und ihren Willen keinen Eindruck macht, weil es sie kalt läßt oder ihnen gar widrig und unangenehm erscheint, kurz, weil es ihrem Gefühle nicht entspricht. Folglich spielt auch das Gefühl hier eine große Rolle. Es bildet die verbindende Mitte zwischen Intellekt und Wille. Nur dann übt das vom Verstand erkannte Gute auf unseren Willen einen Einfluß, wenn es unser Gefühl entsprechend affiziert. Darum sagt mit Recht der Dichter im „Faust“:

Wenn ihr's nicht fühlt,
Ihr werdet's nicht erjagen.

Deshalb heißt es auch, daß jede Lehre, die nicht zu Herzen geht, keine Früchte trägt. Wir fühlen aber nur dann das erkannte Gute als angenehm und darum begehrenswert, sowie das erkannte Böse als unangenehm und darum verabscheuungswert, wenn wir für das eine wie für das andere einen geeigneten „Sinn“ in uns haben, wenigstens einen starken Sinn für die Pflicht; denn wofür man keinen „Sinn“ hat, dazu hat man keine Neigung und das will man auch nicht. Man hat aber nur dann einen „Sinn“ für etwas, wenn man eine Anlage dazu in sich trägt. So beruht also ähnlich wie auf dem organischen und intellektuellen Gebiete, so auch auf dem ethischen Gebiete ursprünglich alles auf bestimmten Anlagen. Ja, jede Tugend setzt eine besondere moralische Anlage im Menschen voraus, und wo diese fehlt, da kann jene nicht innerlich, d. h. als wirkliches persönliches Eigentum erworben, sondern höchstens nur äußerlich, mechanisch anerzogen werden, was aber keinen moralischen Wert und keine Dauer hat, weil keine innere Wurzeln vorhanden sind.

Soll ich nun meine Auffassung der in Rede stehenden Hauptfrage kurz zusammenfassen, so sage ich: beide bisher zu ihrer Lösung aufgestellte Theorien: der absolute Determinismus und der absolute Indeterminismus sind einseitige, übertriebene und darum schiefe Anschauungen, die vor allem auf einem falschen Freiheitsbegriff beruhen. Der Mensch ist frei, heißt: (negativ) er muß in seinen Willensentschließungen nicht immer den äußeren objektiv stärksten Motiven folgen, sondern (positiv) er besitzt unter Umständen in sich selbst die Macht, für das von ihm als recht Erkannte, trotz entgegengesetzter sehr starker sinnlicher oder sonstiger äußerer Antriebe, sich zu entscheiden oder es zu wählen; die Wahlfreiheit des Menschen ist also, ganz seinem Wesen entsprechend, keine absolute, sondern sehr bedingte: bedingt sowohl durch die Erkenntnis des Verstandes als auch durch die Stärke des Willens. Es siegt in ihm nicht immer das äußere stärkste Motiv, wohl aber stets der stärkste Faktor: ist nämlich der Vernunftwille stärker als die anderweitigen Antriebe oder, wie man auch kurz sagen kann: der Naturwille, dann siegt sicher der Vernunftwille und ist in diesem Falle frei; ist dagegen der Naturwille stärker als der Vernunftwille, dann siegt sicher der Naturwille, indem er den Vernunftwillen überwältigt. Das Prinzip vom Siege des Stärksten ist also auch hier richtig, aber man muß es recht verstehen, und dann zeugt es nicht gegen die relative Willensfreiheit des Menschen. Es kommt nur darauf an, wer im Menschen der Stärkste ist: der von der Vernunft und dem entsprechenden Gefühl geleitete Wille, den ich kurz den „Vernunftwillen" nenne, oder die niederen Triebe und Neigungen, die ich in dem Ausdruck „Naturwille" zusammenfasse. Je stärker also unser Vernunftwille ist, desto siegreicher ist er und desto freier in

seinen Entschließungen. Darum ist die größtmögliche Stärkung des Vernunftwillens die wichtigste innere Aufgabe des Menschen.

Also nicht der Wille allein ist, wie die Theorie des **Voluntarismus** (Schopenhauer, Wundt, Paulsen) meint, das Primäre und Höchste in uns — denn der Wille ist an sich nur eine blinde Macht —, auch nicht der Intellekt oder die Vernunft allein, wie die Theorie des **Intellektualismus** (Descartes, Spinoza, Leibniz, Herbart) behauptet — denn in der bloßen Wahrheitserkenntnis liegt nicht des Menschen höchstes Ziel, — noch das ästhetische Gefühl allein, wie der moderne **Ästhetizismus** geltend macht, sondern Vernunft und Wille, harmonisch verbunden miteinander durch das ästhetische Gefühl, bilden zusammen, als menschliche Trinität, den Kern und Stern unseres Wesens.

Ich stehe also auch beim Problem der Willensfreiheit über den bisher vertretenen extremen Theorien, deren Wahrheitsmomente ich übrigens anerkenne und einheitlich verknüpfe.

IV. Inhalt und Ursprung des Sittengesetzes.

In uns ist nicht nur ein Wollen, sondern auch ein Sollen, nicht nur ein Wissen, sondern auch ein Gewissen. Das Sollen nennt man auch das Sittengesetz, zum Unterschied von dem Naturgesetz, das ein Müssen in sich schließt; und das Gewissen bringt uns das Sittengesetz zum Bewußtsein. Dem Naturgesetz muß man folgen, dem Sittengesetz soll man folgen. Das letztere ist wie das erstere an sich etwas Objektives für uns,

aber es soll auch subjektiv werden, und dies ist dann der Fall, wenn wir wollen, was wir sollen, und dann sind wir sittlich.

Man hat nun die Frage aufgeworfen: ob es nur ein oder mehrere Sittengesetze gebe. Auch darauf wurden zwei konträre Antworten gegeben: die einen behaupten nur eins, die anderen verschiedene Sittengesetze. Beide haben recht, aber nur relativ, nur teilweise. Prinzipiell gibt es im allgemeinen nur ein Sittengesetz, ähnlich wie es prinzipiell nur ein Denkgesetz gibt: das Gesetz der Identität. Wie jedoch aus diesem einen Grunddenkgesetz andere Denkgesetze hervorgehen, wie z. B. das Gesetz des Widerspruches, der Kausalität, der Substanzialität, so ergeben sich auch aus dem einen prinzipiellen Sittengesetz in concreto verschiedene andere.

Wie ferner alle zum Gebrauch der Vernunft gelangte Menschen in dem einen prinzipiellen Denkgesetz: A = A, „jedes Ding ist sich selbst gleich", übereinstimmen: so stimmen auch alle in dem allgemeinen prinzipiellen Sittengesetz überein. Und wie alle in der Ableitung und konkreten Anwendung der einzelnen Denkgesetze je nach ihrer Geistesentwicklung und aktuellen Geistesverfassung mehr oder minder voneinander abweichen, so tun sie es auch infolge derselben Bedingungen in der Ableitung und konkreten Anwendung der einzelnen Sittengesetze. Und so kommt die Verschiedenheit der sittlichen Anschauungen und Werturteile bei den verschiedenen Menschen und Völkern trotz der prinzipiellen Einheit des allgemeinen Sittengesetzes in jedem.

Da fragt es sich nun: Welches ist dieses allgemeine Sittengesetz, das allen anderen zugrunde liegt?

Dasselbe wurde schon verschieden formuliert: bald bloß formal, bald material, bald umfassender, bald enger, bald

bestimmter, bald unbestimmter; aber im Grunde stimmt man doch im allgemeinen in der Forderung überein: tue stets nach Kräften das Rechte! Dieses Prinzip wird jeder vernünftige Mensch als praktisches Postulat seines Innern anerkennen.

Aber worin besteht das Rechte, wenigstens in der Hauptsache? That is the question.

Auch zwecks Beantwortung dieser Frage wurden bisher verschiedene Ansichten geltend gemacht, die sich auf zwei einander entgegengesetzte Theorien reduzieren lassen: auf den **Egoismus**[1]) und den **Altruismus.** Der wissenschaftliche Egoismus besteht in der Lehre, daß man vor allem und hauptsächlich, wenn nicht ausschließlich, für sich leben, sich in allen seinen Anlagen entwickeln, sich auswirken und in der Welt zur Geltung bringen solle; die Förderung und Beglückung des eigenen Ichs bilde die Hauptaufgabe unseres Strebens, alles andere müsse für uns pure Nebensache, ja nichtig sein.

Das gerade Gegenteil lehrt der Altruismus. Diesem zufolge soll man vornehmlich, wenn nicht ausschließlich, den anderen leben; ihr Wohl möglichst zu fördern und ihr Wehe möglichst zu lindern, sei unsere wichtigste Aufgabe. Ja, wir sollten gern bereit sein, wenn die Interessen der Mitmenschen es energisch verlangten, selbst unser Liebstes, sogar unser Leben für sie zu opfern.

Vertreter der ersten Anschauung waren im Altertum die Cyrenaiker mit Aristipp an der Spitze, dem der eigene Genuß, das momentane Vergnügen, die aktuelle Lust als höchstes, erstrebenswertes Gut galt; ferner Epicur und

---

[1]) Hier ist das Wort Egoismus nicht im engeren, moralischen Sinn von Selbstsucht, sondern in einem weiteren gebraucht.

seine Schule, und in der Gegenwart ganz besonders M. Stirner und Nietzsche. Denn des letzteren „Herrenmoral" ist doch in Wahrheit nichts anderes als die Theorie des extremen ethischen Egoismus. Nach Nietzsche nämlich besaßen, wie alle Naturgeschöpfe, besonders die Tiere, auch die Menschen ursprünglich nur den „natürlichen" und gesunden Instinkt, sich selbst zu erhalten, sich selbst zu fördern und zu erhöhen, und dabei rücksichtslos über die gleichen Ansprüche der anderen hinwegzuschreiten. Aber indem so die Starken allein ihr Recht auf Dasein durchzusetzen vermochten und die Schwachen schädigten, unterdrückten oder ganz vernichteten, so rafften sich die letzteren schließlich auf, um durch die List des Geistes diejenige Stärke zu erlangen, welche sie von Natur nicht besaßen, und zu diesem Zwecke stellten sie die Sache auf den Kopf: sie erklärten die Schwäche als ein menschliches Ideal, priesen die Unterwürfigkeit, die Demut, den Gehorsam als hohe Tugenden, kurz, sie setzten an die Stelle der ursprünglichen bisher herrschenden „Herrenmoral" die „Sklavenmoral". Und so entstand eine Umkehrung aller sittlichen Werte, und zwar zunächst im alten Judentum, dann insbesondere aber durch Christus und seine Religion. Aber diese „Sklavenmoral" ist nach Nietzsche die schlechtere, die minderwertige, die nur für die Schwachen paßt; für die starken, die kraftvollen Naturen habe nur die „Herrenmoral" Geltung, und diese müsse wieder zur Herrschaft gelangen, damit das Ziel der menschlichen Entwicklung: die Höherzüchtung des Typus „Mensch" erreicht werden könne; sonst gehe die Kultur rückwärts, statt vorwärts. —

Das gerade entgegengesetzte ethische Prinzip vertritt in der Gegenwart Tolstoi, der als der entschiedenste Repräsentant des Altruismus erscheint. Ihm ist das Leben

und Wirken für die anderen, die Nebenmenschen das wichtigste, die volle Hingabe und Selbstaufopferung für ihr Wohl unsere höchste Aufgabe; wir sollen uns selbst berauben, um anderen zu geben, uns selbst schwächen, um andere zu stärken, uns selbst demütigen, um andere zu erhöhen, überhaupt unsere eigene Individualität auf den Opferaltar legen — um des Nächsten willen.

Welche nun von diesen beiden einander entgegengesetzten ethischen Grundanschauungen ist im Rechte? Darauf erwidere ich: sie haben beide recht und beide unrecht. Recht haben sie, aber nur relativ, nur teilweise; unrecht dagegen, insofern sie ihre Prinzipien in extremer und einseitiger Weise geltendmachen. Der Egoismus betrachtet den Menschen als individuelles Einzelwesen und zieht daraus seine Schlüsse. Diese Theorie hätte ganz recht, wenn der Mensch wirklich nur ein individuelles Einzelwesen wäre, da er aber tatsächlich mehr als ein solches ist, nämlich auch ein soziales oder Gesellschaftswesen, indem er für sich allein nicht existieren kann, sondern mit tausend Fäden an andere geknüpft ist, so hat diese Theorie unrecht, weil sie diese wichtige, wesentliche Seite im menschlichen Leben übersieht. Der Altruismus dagegen tut das letztere nicht, sondern erfaßt den Menschen speziell von diesem Gesichtspunkte als soziales Wesen und macht daraus seine Folgerungen. Darin hat er recht. Da er aber den Menschen als Individualwesen zu wenig berücksichtigt, gerät auch er ins Unrecht. Denn ich kann den anderen nur ersprießlich nützlich mich erweisen, wenn ich gehörig leistungsfähig bin, und ich kann dies letztere nur dann sein, wenn ich meine Individualität kräftig entwickelt habe.

Der Mensch ist also in Wahrheit beides zumal. Individual- oder Einzelwesen und Gesellschaftswesen, und

darum muß auch seine ethische Aufgabe eine zweifache sein. Als Einzelwesen soll er seine guten Anlagen mit Bewußtsein und Freiheit soviel als möglich entwickeln, ausbilden und im Leben zu entsprechenden Leistungen anwenden — ähnlich wie dieses die Naturdinge unbewußt und mit Notwendigkeit tun. Diesen Gedanken drückt Schiller schön in den Worten aus:

Siehst du das Höchste, das Beste?
Die Pflanze kann es dich lehren.
Was sie willenlos ist, sei du wollend, das ist's.

Als soziales oder Gesellschaftswesen aber soll er auch nach Kräften für die Interessen seiner Mitmenschen wirken, besonders für diejenigen, zu denen er in näherer Beziehung steht: ihr Wohl zu fördern und ihr Wehe zu mildern suchen. Kurz, unsere sittliche Hauptaufgabe soll sein: möglichst große Selbstkultur und Weltkultur zu pflegen und dadurch sowohl unsere als der Menschheit Wohlfahrt zu steigern. Ja, nicht nur der Menschheit, sondern auch der übrigen Wesen; denn wir stehen nicht nur mit der ersteren, sondern auch mit den letzteren in näherer oder entfernterer Beziehung, empfangen von ihnen gute Anregungen und haben von ihnen große Vorteile. Darum haben wir auch gegen sie entsprechende Verpflichtungen. Deshalb muß mit der Individual-Ethik die Sozial-Ethik, ja die Universal-Ethik verbunden werden. Wir sollen nicht nur unsere eigene Persönlichkeit möglichst entwickeln, sondern auch mit derselben allen anderen Wesen, mit denen wir in Beziehung stehen, dienen.

Folglich auch dem höchsten Wesen: dem absoluten Sein oder Gott, von dem wir prinzipiell abhängig sind. Ihn sollen wir deshalb verehrungsvoll anerkennen und

ihm aus Dankbarkeit freiwillig uns hingeben. Und da man den Dienst des Allerhöchsten oder die freie Hingabe an Gott Religiosität oder Frömmigkeit nennt, so ergibt sich diese als eine sittliche Pflicht. Darum sagt Goethe in seinem Schwanengesang, der Marienbader Elegie, mit der er von der irdischen Liebe Abschied nahm, um sich der ewigen zu widmen:

In unsres Busens Reine wogt ein Streben,
Sich einem Höhern, Reinen, Unbekannten
Aus Dankbarkeit freiwillig hinzugeben.
Wir heißen's: fromm sein.

Ja, die Frömmigkeit oder die Religiosität, d. h. die freie Hingabe an das höchste Sein und erhabenste Ideal folgt aus unserem besseren Wesen als die Krone unserer ethischen Verpflichtungen. Darum kann es keine normal entwickelten Menschen geben ohne sie, und wo sie nicht ist, da ist ein wesentlicher, arger Defekt. Alle wahrhaft großen und voll entwickelten Persönlichkeiten waren daher tief religiös[1]). Darum betont auch Carlyle mit Recht: „Die Religion eines Menschen ist das Wichtigste, was an ihm in Betracht kommt“[2]). Und ich sage: ein Mensch, der keine Religion hat, ist nur ein Menschen-Fragment, ebenso wie einer, der kein Gewissen, keine Sittlichkeit hat.

Ich stehe also dem Gesagten zufolge auch in der ethischen Grundfrage über den beiden bisher geltend gemachten einander entgegengesetzten einseitigen Theorien des Egoismus und des Altruismus. Dieselben bilden keinen absoluten, sondern nur einen relativen Gegensatz und lassen sich harmonisch vereinigen. Denn das Ego oder Ich und das

[1]) Rücksichtlich Napoleons I. und Goethes habe ich dies eingehend in meinen beiden letzten Büchern nachgewiesen.

[2]) Carlyle, a. a. O. S. 250.

Alter oder Du sind nicht völlig voneinander zu scheiden, da es kein Ich gibt ohne Du, und kein Du ohne Ich; beide sind im Grundwesen eins[1]).

Darum enthält auch das buddhistische Hauptprinzip: tat wam asi („Du bist Ich"), eine tiefe Wahrheit, den innersten Grund für die Nächsten-, ja, für die allgemeine Wesenliebe. Wenn ich daher in meinem Streben und Handeln nicht nur auf die bloß individuellen, sondern auch auf die wesentlichen Bedürfnisse meines Innern achte und denselben zu entsprechen suche, komme ich mit den wesentlichen Bedürfnissen meines Nächsten nicht in Konflikt, da unser beiderseitiges Wesen im Grunde übereinstimmt.

Was nun den Ursprung des Sittengesetzes anlangt, so wurden auch in dieser Beziehung zwei konträre Theorien aufgestellt: die der **Heteronomie** und die der **Autonomie.** Man spricht deshalb bekanntlich von einer heteronomen und einer autonomen Morallehre oder Ethik.

Die erstere Ansicht leitet das Sittengesetz von einer äußeren Autorität ab: die einen von Gott, die anderen von der Kirche oder vom Staate, wie z. B. Hobbes, der seinem absolutistisch gedachten Staate die Befugnis zuspricht, die Art und Richtung des menschlichen Handelns zu bestimmen[2]).

---

[1]) In dieser Beziehung bemerkt daher M. Kronenberg mit Recht: „Das reine Ego ist eine Fiktion und der reine Egoismus eine Utopie. Aber eine solche Utopie ist auch der reine Altruismus. Er scheitert ebenso an der Tatsache der Individualität, wie jener an der Tatsache des sozialen Lebens." Ethische Präludien; C. J. Beck. München 1905. S. 205.

[2]) Doch erkennt Hobbes daneben auch ein natürliches Sittengesetz und die Gebote Gottes an, aber wegen ihrer Abhängigkeit von individuellen Deutungen sollen sie nicht die gleiche Allgemeingültigkeit und Gewalt besitzen wie die Gesetze des Staates. Einen ähnlichen

Die zweite Ansicht dagegen erblickt den Ursprung des Sittengesetzes oder der sittlichen Verpflichtungen für gewisse Handlungen in dem menschlichen Wesen selbst: die einen, wie z. B. besonders Kant, in der praktischen Vernunft mit ihrem kategorischen Imperativ, die anderen, wie Nietzsche, in den menschlichen Instinkten oder Naturtrieben, welche sich ihm zufolge auf einen einzigen Grundinstinkt, auf den „Willen zur Macht" zurückführen lassen. Wenn der Mensch, sagt Nietzsche, z. B. nach Tugend, Wahrheit oder Kunst strebt, so tut er dies nur infolge eines Naturtriebes, welcher ihn, um sich zu befriedigen, zu gewissen Handlungen treibt, und der tiefste, urkräftigste Beweggrund hierzu ist der Wille zur Macht. So ist nach Nietzsche auch die Moral, die man vielfach als göttliche Offenbarung ansieht, in Wirklichkeit nur eine „Menschenerfindung", um einen bestimmten Instinkt zu befriedigen. Demnach sind die Instinkte, wie bei den übrigen Wesen, so auch beim Menschen die Hauptsache [1]).

Welche von diesen beiden ethischen Theorien hat nun recht?

Darauf erwidere ich: beide enthalten Wahrheit und beide Irrtum. Das letztere ist der Fall, wenn sich jede von ihnen einseitig und ausschließlich geltend macht. Die Moral beruht allerdings auf der wahrhaften Natur des Menschen, und zwar auf seiner geistigen Natur. Denn die allgemeinen Sittengesetze sind uns, ebenso wie die Denkgesetze, angeboren, d. h. sie sind der Anlage nach in unserem Wesen enthalten, gehören also zu unserem Autos, zu unserem

---

Standpunkt hat in neuester Zeit auch J. H. v. Kirchmann († 1884) eingenommen. Vgl. O. Külpe, Einleitung in die Philosophie. 2. Aufl. 1898. S. 227.

[1]) Nietzsche, Zarathustra. Werke VI, 85 f. — Vgl. mein Buch: Friedr. Nietzsche. Regensburg. 2. Aufl. 1906. S. 157.

Selbst. Aber gerade deshalb ist die Moral nicht, wie Nietzsche meint, eine bloße „menschliche Erfindung", wie z. B. der Telegraph, also etwas uns an sich Äußerliches, Fremdes, sondern im Gegenteil, weil sie eben in unserer geistigen Natur wurzelt, bildet sie ein Grundelement unseres Wesens. Insofern ist die Lehre von der Autonomie des Sittengesetzes berechtigt. Ja, alle Gesetze, die nicht in unserem sittlichen, vernünftigen Wesen begründet sind und daher unser Gewissen nicht berühren, sondern uns bloß von außen her gegeben werden, haben für uns keine moralische Verpflichtung, so wenig, als etwas für uns schön ist oder eine ästhetische Bedeutung hat, wenn es auch äußerlich noch so schön sein mag, falls es nicht unserem inneren ästhetischen Gefühl entspricht. Denn das bloße Äußere hat für uns kein Interesse und keinen Wert, wenn es uns nicht im Innern ergreift: sei es im Intellekt, sei es im Gefühl oder im Gewissen.

Da aber unser Wesen, weil relativ, wie alle anderen bedingten Wesenheiten, prinzipiell vom absoluten Wesen, von Gott herstammt, so ist auch das in ihm liegende Sittengesetz und die darauf beruhende Moral zugleich göttlichen Ursprungs oder eine „göttliche Offenbarung", wie es auch die physischen Naturgesetze sind.

Auf diese Weise lassen sich also meines Erachtens die beiden bisher in der Ethik diametral entgegengesetzten Standpunkte der autonomen und heteronomen Moral recht wohl miteinander versöhnen und vereinbaren. Ja, beide haben dem Erörterten zufolge recht: die Moral beruht auf der menschlichen Natur, und sie beruht zugleich auf dem göttlichen Gesetz. Ich stehe also auch in dieser Frage über den beiden einander widerstreitenden Parteien und vereinige sie in einer höheren Einheit.

V. Der Weg zum Glück.

(Lebensphiloſophie.)

Welches iſt der innerſte und tiefſte Grund für all unſer Streben, Wollen und Tun? Was anders als unſer und der unſrigen, d. h. derjenigen, zu denen wir in ſympathiſcher Beziehung ſtehen, Wohlergehen und Glück? Darin ſtimmen alle empfindenden Weſen, insbeſondere die Menſchen, ohne Ausnahme überein: ſie wollen alle glücklich ſein und lieben ſtets das, was ſie beglückt, haſſen dagegen und fliehen möglichſt das, was ſie unglücklich macht. Das iſt eine unbeſtreitbare Tatſache.

Alſo nicht das bloße Pflichtgefühl, wie Kant meinte, auch nicht lediglich der Wille Gottes, wie die Theologen gewöhnlich behaupten, noch weniger der „Wille zur Macht", wie Nietzſche glaubte, iſt das urſprünglichſte, ſtärkſte und allgemeinſte Motiv für unſere Willensakte und Handlungen, ſondern der unausrottbare Naturtrieb nach Wohl und Glück, welcher der Trieb aller Triebe, der Urtrieb iſt. Und wenn wir auch aus Pflichtgefühl handeln, oder um den Willen Gottes zu erfüllen, oder um uns Macht zu erwerben, oder aus ſonſt einem Grunde, ſo tun wir es doch immer nur deshalb, weil wir glauben, daß dies zu unſerem Wohle ſei; denn wenn wir feſt vom Gegenteil überzeugt ſind, dann tun wir es freiwillig nicht, auch wenn man uns hundertmal ſagt, daß es unſere Pflicht oder der Wille Gottes oder das Geſetz irgendeiner Autorität ſei. Darum hat der **Eudämonismus** recht, der behauptet, daß das Verlangen nach Glück der tiefſte Grund, und der Beſitz des Glückes das höchſte Ziel unſeres Strebens, Wirkens und Handelns ſei.

Aber worin beſteht das Glück, nach dem wir uns alle ſehnen, ſeinem Weſen nach?

Die kürzeste und doch zugleich zutreffendste Antwort hierauf lautet: in der Zufriedenheit. Denn wer zufrieden ist, ist glücklich, auch wenn er wenig Güter besitzt, und wer unzufrieden ist, ist unglücklich, auch wenn er sehr viele hat.

Aber wann sind wir zufrieden? Gewiß, wenn unsere Bedürfnisse befriedigt sind. Solange wir jedoch unbefriedigte und darum quälende Bedürfnisse haben, sind wir unzufrieden und damit unglücklich. Freilich kann die Befriedigung verschiedene Grade haben: sie kann einfach, stark und sehr stark sein. In den beiden letzten Fällen nennt man sie Freude und Fröhlichkeit, auch Heiterkeit.

Doch nicht nur dem Grade nach ist die Befriedigung verschieden, sondern auch der Art nach; denn wir haben unserer Doppelnatur entsprechend mannigfache Bedürfnisse: niedere und höhere, sinnliche und übersinnliche, körperliche und geistige. Die letztere Klasse ist natürlich der ersteren übergeordnet.

Es fragt sich nun: besitzen die Menschen im allgemeinen auch die Mittel, ihre verschiedenen, naturgemäßen Bedürfnisse zu befriedigen und damit das Glück, nach dem sie streben, zu erlangen?

Auch auf diese Frage wurden bisher zwei entgegengesetzte Antworten gegeben: die einen bejahen, die anderen verneinen sie schlechtweg. Die ersteren sind die **Optimisten,** die zweiten die **Pessimisten.** Der Optimismus ist jene Weltanschauung, dergemäß die Welt so herrlich ist, daß jeder darin glücklich sein kann, indem sie viel mehr Lust und Freude als Unlust und Schmerz bietet. Seine Devise ist daher: „die Welt ist so schön, man muß sie nur verstehen".

Der Pessimismus dagegen behauptet das gerade Gegen-

teil: die Welt ist so schlecht und elend, so voll Mängel, Schmerz und Übel, daß es unmöglich ist, in ihr das Glück zu finden. Als seine Devise kann man das letzte Wort Buddhas betrachten: „Alles ist eitel!" Deshalb ist Nirwana oder das Vergehen in nichts das Beste. Darum verwünscht der Tragiker Sophokles in seinem Ödipus auf Colonos schon die Geburt:

Nicht geboren zu sein, o Mensch,
Ist das höchste, das beste Los;
Doch, wofern du das Licht erblickt,
Acht' als zweites, dahinzugehn
Wieder, von wannen du kamst, in Bälde.

Ähnlich Lord Byron, dem, wie einem zweiten Prometheus, der Geier des Weltschmerzes ohne Unterlaß die arme Brust zerfleischte. Der große Märtyrer der Poesie haschte beständig nach den goldenen Äpfeln des Glückes, und immer entwichen sie seinen Händen. Ein stürmisches Meer, auf dessen Grund Ungeheuer und kostbare Perlen zugleich ruhen — ein wallender, kochender Vulkan — ein zerrissenes, blutendes Herz — irrt der Dichter friede- und freudeleer durchs Leben, das jammernde Dasein verwünschend:

Count o'er the joys thine hours have seen,
Count o'er thy days from anguish free,
And know, whatever thou hast been,
Tis something better not to be[1]).

Desgleichen in der neueren Zeit besonders Schopenhauer, nach dem „die Welt die schlechteste unter allen

[1]) Die Freuden zähle deiner Stunden,
Die Tage zähle, frei von Pein,
Und wisse, was du auch gefunden,
Es ist doch besser, nicht zu sein.

möglichen ist; sie ist nur so eingerichtet, wie sie sein mußte, um mit genauer Not bestehen zu können; wäre sie aber noch ein wenig schlechter, so könnte sie schon nicht mehr bestehen". [1])

In Schopenhauers Fußstapfen folgte E. v. Hartmann.

Wie steht es nun mit dem Wahrheitsgehalt dieser beiden einander widersprechenden Theorien des Optimismus und Pessimismus?

Darauf erwidere ich: beide sind einseitige, übertriebene und darum unwahre Auffassungen des Lebens und der Welt, wenn sie auch beide etwas Wahres an sich haben. Die Welt hat unstreitig sehr viel Gutes und Angenehmes in sich — das ist die Wahrheit des Optimismus. Die Welt birgt aber auch sehr viel Schlimmes und Unangenehmes in ihrem Schoße — das ist die Wahrheit des Pessimismus. Aber falsch ist die Meinung des Optimismus, daß uns die Welt durch ihre vielen Güter wahrhaft glücklich machen könne, und ebenso falsch ist die Ansicht des Pessimismus, daß wir durch ihre vielen Mängel und Übel nicht glücklich werden könnten.

Ich sage: unser Glück ist nicht nur durch die Welt oder objektiv, sondern noch viel mehr durch uns selbst oder subjektiv bedingt. Wir müssen uns selbst unsere Glückstempel bauen, die Welt hat uns nur das Material hierzu zu liefern. Aber dieses Material müssen wir erst nach unseren Zwecken und Interessen bearbeiten. Ja, wir müssen uns selbst hauptsächlich glücklich machen, indem wir uns selbst und die Welt, d. h. unsere äußeren Lebensverhältnisse, soweit sie mangelhaft sind, mehr und mehr verbessern. Ich setze also an die Stelle des einseitigen und übertriebenen

[1]) Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung. 3. Aufl. Bd. II. S. 667.

Optimismus und Pessimismus den **progressiven Meliorismus.** Die Welt ist so beschaffen, daß wir in ihr relativ glücklich werden können, wenn wir vernünftig und ernstlich wollen. Freilich, ein absolutes oder vollkommenes Glück ist uns hienieden nicht beschieden, da weder wir selbst noch die Welt und ihre Güter absolut und vollkommen sind. Wir müssen uns daher mit einem relativen, teilweisen Glück begnügen, wie es unserer Natur entspricht; aber wir können und sollen dasselbe mehr und mehr steigern und vervollkommnen. Und wie das möglich ist, soll uns eben die Lebensphilosophie lehren.

Sokrates hatte bekanntlich als oberstes Lebensprinzip den Satz aufgestellt: „Erkenne dich selbst!" d. h. erfasse dein wahres Wesen und seine tiefsten echten Bedürfnisse. Dieses Prinzip ist nicht falsch, aber einseitig und darum ungenügend. Ich ergänze es deshalb folgendermaßen: erkenne dich selbst — erfasse dein wahres Wesen und seine tiefsten echten Bedürfnisse, seine Anlagen und Kräfte, seine Mängel und Vorzüge — erkenne aber auch möglichst die Welt, in der und mit der du leben mußt; und erkenne nicht nur beides, sondern betätige dich auch dementsprechend, d. h. nach Maßgabe deiner Selbst- und Welterkenntnis: entwickle möglichst deine guten Anlagen, und wirke energisch aus deine Kräfte, überwinde deine Mängel und veredle immer mehr deinen Charakter, und dabei setze dich stets ins rechte Verhältnis zu den übrigen Wesen, mit denen du in Beziehung stehst, füge keinem mit Wissen und Willen ein Unrecht zu, sondern sei gegen alle rücksichtsvoll und gütig, dann wirst du deine Lebensaufgabe gut erfüllen und dich und andere glücklich machen. Ja, das erachte ich als die Quintessenz der Lebensweisheit, alles andere ist nur Detaillierung des Gesagten und Folgerung daraus.

Vor allem: 1. muß man, wenn man glücklich leben will, regelmäßig, seinen Kräften angemessen und nützlich tätig sein.

Denn leben heißt: aus sich heraus tätig sein, sterben dagegen: die Tätigkeit ganz einstellen. Je mehr ein Wesen tätig ist, desto mehr lebt es, je weniger es wirkt, desto näher ist es dem Tode. Darum ist für jedes Lebewesen, insbesondere für das höchste in der Welt, für den Menschen, die aus seiner Natur quellende und ihr entsprechende Tätigkeit ein Grundgesetz seines Seins und die erste Hauptbedingung für seine Wohlfahrt und sein Glück. Da aber gerade diese Grundbedingung von so vielen unserer Zeit nicht oder nur wenig erfüllt wird, indem ihre oberste Lebensregel das bloße Genießen und dolce far niente ist, so vereiteln sie selbst ihr Glück, indem sie sich sowohl der Langeweile preisgeben, die auch eine große Plage ist, als auch das drückende Bewußtsein in sich erzeugen, daß sie eigentlich zu nichts da sind, da sie nichts Ordentliches im Leben leisten. In der Tat sind die meisten Menschen selbst schuld, wenn sie unglücklich sind; denn würden sie von Jugend auf dem in Rede stehenden Lebensgrundsatze gefolgt sein, so würden sie sicher auch besser in der Welt sich befinden.

Es fragt sich nun im einzelnen: nach welchen Richtungen sollen wir unsere Kräfte betätigen, um unser Glück zu begründen?

Darauf ist zu erwidern: wir müssen hauptsächlich dahin wirken, daß wir unsere berechtigten Bedürfnisse befriedigen. Das ergibt sich aus dem allgemeinen Wesen des Glückes. Denn besteht dasselbe, wie wir gehört haben, in der Zufriedenheit, diese aber in der Befriedigung seiner berechtigten Bedürfnisse, dann muß offenbar unsere Tätigkeit

vornehmlich auf diese Befriedigung gerichtet sein. Unsere Bedürfnisse aber sind unserer Natur gemäß körperliche und geistige. Da sie mehr oder minder lebhaft drängen, heißt man sie auch Triebe. Dieselben sind entweder von vornherein in unserer Natur gelegen und darum uns angeboren, dann nennt man sie Instinkte, oder von uns angenommen, erworben, dann heißt man sie Gewohnheiten.

Zunächst heischen nun unsere körperlichen Naturtriebe, von denen der Selbsterhaltungstrieb, der auf die Erhaltung des Individuums, und der Geschlechtstrieb, der auf die Erhaltung der Gattung gerichtet ist, an der Spitze stehen, Befriedigung. Darum sehen wir die Haupttätigkeit der Menschen vornehmlich auf die Befriedigung dieser beiden körperlichen Grundtriebe hingewendet. „Was werden wir essen, was werden wir trinken, womit werden wir uns kleiden, wo werden wir wohnen, wen werden wir heiraten?" Das sind die gewöhnlichsten und stärksten Sorgen und Interessen der Leute.

Aber sie sind keineswegs die höchsten und allein maßgebenden; denn höher als sie stehen unstreitig im Werte die geistigen Bedürfnisse oder Triebe, die freilich bei den verschiedenen Menschen nicht nur der Art, sondern auch dem Grade nach sehr verschieden sind.

Die wesentlichen geistigen Bedürfnisse, die allen Menschen mehr oder weniger von Natur zukommen, sind folgende:

Erstens der Erkenntnistrieb oder das Streben nach Wahrheit. Das ist der Trieb unseres Intellektes. Derselbe regt sich schon früh beim Menschen. Denn kaum ist das geistige Leben etwas erwacht, zeigt er sich schon bei den Kindern in ihrer großen Wißbegierde, weshalb sie so viele Fragen an die Erwachsenen stellen. Und bei den letzteren

selbst setzt er sich auf den unteren Stufen der Kultur fort in der immer regen Neugierde, und auf den höheren Bildungsstufen im Studium der Wissenschaften, bis er seinen Gipfelpunkt erreicht in der selbständigen Erforschung der Wahrheit und in der Produktion und Entdeckung immer neuer Gedanken und Tatsachen. Das letztere gewährt uns das höchste intellektuelle Glück und ist zugleich das beste Mittel, uns im Alter jung zu erhalten. Denn das Neue, das wir im Geiste finden, regt uns an, erfreut uns und macht uns gleichfalls neu. Das Alte aber, das wir immer in uns herumtragen, macht uns schlaff und selber alt. „Willst du immer jung bleiben", bemerkt darum R. W. Trine, „und den Frohsinn und das Überquellende der Jugend in deine reiferen Jahre mitnehmen, dann achte auf eins: wie du in deiner Gedankenwelt lebst. Dadurch wird alles andere bestimmt. Gautama, der inspirierte Buddha, hat gesagt: der Geist ist alles; was du denkst, das wirst du".[1]) Das ist wohl nicht ganz richtig, aber es liegt viel Wahrheit darin. Ich sage: der Geist ist zwar nicht alles, aber die Hauptsache.

Daher kommt es auch, daß die großen, produktiven Geister meistens ein hohes Alter erlangten, weil sie immer neue Aufschwünge in ihren Gedanken nahmen und dadurch sich stets selbst erneuert und verjüngt haben, während die Kleingeister in ihrer täglichen Tretmühle des Gedankens, in ihrem „ewigen Einerlei" mehr und mehr versumpfen und bald verwelken. Daher auch der merkwürdige Spruch: „Ein Lohn der Philosophie ist ein langes Leben", und ich setze hinzu: auch ein zufriedenes, glückliches Leben, voraus-

[1]) R. W. Trine, In Harmonie mit dem Unendlichen. Deutsche Ausgabe v. M. Christlieb. Stuttgart, Engelhorn 1905. S. 77.

gesetzt, daß die Philosophie echt und keine bloße Scheinweisheit ist.

Das zweite geistige Bedürfnis, das in unserem Wesen begründet ist, ist der moralische Trieb oder das Streben, etwas Gutes, Tüchtiges zu leisten. Das ist der Trieb unseres Willens. Der letztere will eigentlich immer etwas Gutes, entweder ein wahrhaft oder doch vermeintlich Gutes. Und wenn wir ein wirklich gutes Werk vollbracht haben, so macht uns das jedesmal Freude und beglückt uns, wenn es von Bedeutung war, wie umgekehrt, wenn wir unrecht gehandelt haben, das Schuldbewußtsein uns unglücklich macht. Darum ist das gute Gewissen eine notwendige Bedingung unseres Glückes, und treue Pflichterfüllung oder gar das Hinausgehen über den strengen Pflichtenkreis und das Wirken des Guten, auch wo es nicht geboten ist, erhöht unser Glück. Das höchste moralische Glück genießen die Tugendhelden, die das Gute in eminenter Weise üben.

Das dritte geistige Bedürfnis unseres Wesens ist der ästhetische Trieb. Derselbe wird befriedigt sowohl durch die Produktion, als durch den Genuß des Schönen, sei es in der Natur, sei es in der Kunst, und ist begründet in unserem Gefühl, das nur durch das Innewerden der Harmonie angenehm berührt, dagegen durch Disharmonie verletzt wird. Auch dieser Trieb ist sowohl der Art als der Stärke nach bei den verschiedenen Menschen sehr verschieden. Am meisten ist er bei dem echten, genialen Künstler vorhanden, der durch ihn nicht nur zum intensiven Genuß, sondern noch mehr zur selbständigen Schöpfung des Schönen gedrängt wird. Die volle Befriedigung dieses Triebes gewährt ihm das höchste ästhetische Glück.

Die drei bisher behandelten, dem Menschengeiste wesentlichen Triebe: der intellektuelle, der moralische und der

ästhetische Trieb entsprechen den drei großen Ideen des Wahren, Guten und Schönen, die für uns die erhabenen Ideale des Lebens bilden. Ja, die Wahrheit immer mehr zu erkennen, das Gute immer mehr zu üben und das Schöne immer mehr zu pflegen — das soll das dreifache Hauptziel unseres Strebens sein, da dieses den Bedürfnissen unserer geistigen Natur entspricht. Und je energischer wir dieses Ziel verfolgen, um so fester und sicherer begründen wir dadurch unser wahres Glück; denn um so mehr befriedigen wir dadurch unser geistiges Wesen.

Doch all das ist vielfach abhängig von unserer körperlichen Beschaffenheit, der Grundlage für unser irdisches Sein und Wirken.

Darum füge ich als zweite Maxime hinzu: pflege sorgfältig und beharrlich deine Gesundheit. Ist dieselbe doch die Voraussetzung nicht nur für ein tüchtiges körperliches, sondern auch für ein gedeihliches seelisch-geistiges Arbeiten und eine Hauptbedingung für unser Glück hienieden. Denn man kann mit Recht sagen: ohne Gesundheit gibt es kein volles Glück auf Erden.

Ich kenne wohl solche, die schon viele Jahre lang krank sind und sich schon längst, besonders infolge ihrer tiefen Religiosität, in ihr Schicksal gefügt haben. Sie sind deshalb zwar nicht unglücklich, aber auch nicht wahrhaft glücklich, denn mit der Gesundheit fehlt ihnen immer etwas Wichtiges. Darum ist sie als ein hohes Gut zu schätzen und sorgfältig zu bewahren.

Die Bedingungen nun zur Erhaltung der Gesundheit sind kurz folgende.

a. Physikalische Bedingungen.

Vor allem Aufenthalt in reiner, sauerstoffhaltiger Luft und kräftiges Ein- und Ausatmen derselben; sonst wird das Blut schlecht und damit der ganze Körper. Besonders möglichst Vermeidung von kleinen Schlafzimmern und ausgiebige Lüftung derselben.

Ferner genieße man reichlich das herrliche Sonnenlicht! Denn wie dieses in der äußeren Natur der Hauptfaktor des vegetabilischen und animalischen Lebens ist, so auch beim Menschen. Darum kommen jetzt immer mehr die Sonnenbäder in Gebrauch. Fort also mit der altmodischen Sonnenscheu! Denn die Sonne ist unsere beste Freundin in der Natur und die Hauptfeindin der Krankheit erregenden Bazillen.

Sodann verachte man keineswegs das natürliche Wasser! Es ist das besondere Verdienst des Prälaten Kneipp, in unserer Zeit dasselbe wieder als einen Hauptgesundheitsfaktor hervorgehoben und angewandt zu haben. Seitdem fängt man bei uns wieder an, den hohen Wert des Wassers mehr zu schätzen. Die Japaner haben das schon längst getan, und man schreibt in unseren Tagen sogar ihre auffallende körperliche Leistungsfähigkeit, die sie im letzten Kriege gegen die Russen in sehr bewunderungswürdiger Weise gezeigt haben, größtenteils ihrem reichlichen Gebrauch von Wasser zu. Sie nehmen nicht nur täglich ein Bad, sondern halten auch das Wasser als Getränk für das wirksamste Mittel zur Erhaltung der Gesundheit und für eine unfehlbare Waffe gegen Krankheiten. Die japanischen Athleten trinken täglich $4^1/_2$ Liter Wasser. Es ist interessant, wie diese Anschauung der Japaner begründet wird: Wasser reinigt das Blut wirksamer wie jedes andere Mittel. Äußerlich wird es hauptsächlich in Form örtlicher

Umschläge verschiedener Art und als Reinigungsmittel gebraucht. Es ist ein Irrtum, anzunehmen, daß vieles Wassertrinken schädlich ist, besteht doch der menschliche Körper zum großen Teil aus Wasser. Da Lungen, Nieren und Haut ständig große Mengen Wasser ausscheiden, muß dieser Verlust durch Aufnahme von 1 1/2 Liter Wasser täglich ersetzt werden; denn sonst verändert sich die normale Struktur unserer Gewebe und macht sie für den Angriff von Krankheiten prädisponiert. Der Japaner sucht durch reichlichen Wassergenuß die Bildung von Gallen- und Nierensteinen zu verhindern, ohne seine Zuflucht zu Arzneien nehmen zu müssen. Gicht und Rheumatismus sind in Japan tatsächlich unbekannte Krankheiten, was man gleichfalls dem Wassergenuß zuschreibt. Ebenso kennt man in Japan nicht das bei uns so verbreitete Leiden der Verstopfung, weil vieles und häufiges Wassertrinken den Magen- und Darminhalt günstig beeinflußt. Unsere Gewebe und Organe verlangen nicht nur Wasser, weil sie zum wesentlichen Teile daraus aufgebaut sind, sondern auch, weil Wasser die Assimilationsvorgänge häufiger macht und für eine richtige Entfernung verbrauchter Massen nötig ist. Die Japaner übertreffen alle anderen Völker im Verbrauch des Wassers.

b. Physiologische Bedingungen.

Dahin gehört nach den Ergebnissen der gegenwärtigen Gesundheitsforschung vor allem eine einfache, kräftige und mäßige Nahrung, die viel mehr aus vegetabilischen als aus Fleischspeisen bestehen soll. Der Grundgedanke des Vegetarianismus ist also richtig. Aber wenn man ihn ausschließlich geltend macht, wie diese Richtung es tut, ist er einseitig und entspricht nicht mehr ganz der Wahrheit. — Einfach soll unsere Nahrung deshalb sein, weil,

je mannigfacher die Speisen sind, die man genießt, sie desto schwerer zu verdauen sind, infolgedessen sie den Organismus mehr belästigen, als sie ihn fördern. Dasselbe gilt auch von dem allzuvielen Essen. Auch in dieser Beziehung sind wieder die Japaner mustergültig, indem sie in der Regel sowohl einfach als mäßig essen, aber kräftige Kost, hauptsächlich Reis. Wie ganz anders wieder die Europäer, besonders in den höheren Ständen! Was muten diese nicht alles ihrem Magen zu, als ob sie wahre Straußenmagen hätten! — Als eines Tages der Baron Rothschild den alten Pfarrer Kneipp fragte: „Sagen Sie mir doch, Herr Prälat, was fehlt mir denn eigentlich?", erwiderte dieser in seiner kurzen, derben Weise: „Nichts als zwei Magen, Herr Baron." Das war treffend.

Wie dem Rothschild, so ergeht es vielen anderen modernen Lebemännern und Lebefrauen. Bei all ihren vielen materiellen Gütern sind sie deshalb Hypochonder, siech und unglücklich.

Ganz besonders unvernünftig aber verfährt man meistens mit dem Gebrauch der Genußmittel, wie Kaffee, Tee, Tabak und der alkoholischen Getränke, und schädigt dadurch sehr seine Gesundheit, statt sie zu fördern. Hauptsächlich ist der Alkoholismus oder der übermäßige Genuß spirituoser Getränke das größte Krebsübel der heutigen Menschheit, speziell in Europa. Ja, wenn man die bezügliche Statistik über den Verbrauch alkoholischer Getränke überblickt, weiß man nicht, worüber man mehr staunen soll: über die kolossale Torheit so vieler Leute bei allem Fortschritt der Intelligenz, oder darüber, daß die Dummheit nicht schon größere Dimensionen angenommen hat; denn daß sie im Alkoholismus einen Hauptnährboden besitzt, ist gar keine Frage.

Doch damit will ich keineswegs dem absoluten oder völligen Abstinentismus das Wort reden; denn das wäre auch eine Einseitigkeit, und jede Einseitigkeit ist ein Mangel. Aber der Kampf gegen den übertriebenen Alkoholismus ist sehr zu schätzen, weil der letztere wirklich eine Hauptquelle vieler Übel ist. Insbesondere muß bei der Erziehung der Jugend gegen dieses Grundlaster energisch gewirkt werden, so zwar, daß bei den Kindern bis zu zwölf Jahren auf volle Alkoholenthaltung zu dringen ist, namentlich, um der immer mehr zunehmenden Idiotie und Imbezillität einigermaßen Schranken zu setzen.

Aber auch der viele Kaffee- und Teegenuß ist ein, wenn auch mehr stiller und langsamer, doch gleichfalls gefährlicher Zerstörer der Gesundheit, speziell des Nervensystems. Die schlimmen Folgen dieses Genusses liegen bereits offen zutage in der außerordentlich weit verbreiteten Nervosität unserer Zeit, die derart grassiert, daß man mit Recht sagen kann: fast jeder Dritte in Europa ist mehr oder minder nervös.

Freilich hat diese moderne Hauptkrankheit — in der Wissenschaft Neurasthenie genannt — auch noch andere Ursachen, z. B. die starke Konkurrenz im heutigen Geschäftsleben und die dadurch erzeugte geistige und gemütliche Unruhe, Hastigkeit, schwere Sorge und überanstrengte Arbeit im Kampf ums Dasein [1]).

---

[1]) Nicht selten auch das entgegengesetzte Extrem: das ständige Nichtstun und die dadurch hervorgerufene quälende Langeweile. Ja, auch dadurch entsteht häufig Nervosität, besonders in den höheren Gesellschaftsklassen. Kein Wunder; denn „die Nerven brauchen Übung, und jede Überwindung ist ein Sieg, der sie stärkt. Daher ist die Neurasthenie die moderne Strafe der reichen Leute, die die Arbeit nicht nötig zu haben vermeinen und nur das Leben genießen wollen.

Darum bedarf der Mensch, insbesondere der viel geplagte, abgehetzte moderne Mensch, in genügendem Maße der Erholung. Aber auch in diesem Punkte herrscht oft großer Unverstand. Worin suchen denn die meisten Leute, wenigstens bei uns in Deutschland, hauptsächlich ihre Erholung? Wie die Erfahrung lehrt, darin, daß sie, besonders an den Sonn- und Feiertagen, nicht selten aber auch an den Werktagen, mehrere Stunden lang sich ins Wirtshaus setzen, tüchtig trinken und ohne Unterlaß rauchen und so beständig eine verdorbene Luft einatmen, um dann mit schwerem Kopf um Mitternacht oder noch später nach Hause zu wanken und sich auf einige Stunden zur Ruhe zu begeben. Und auf diese Weise „erholen" sie sich jahrein, jahraus! —

Andere treiben einen anstrengenden Sport, plagen sich stundenlang bis aufs äußerste Kraftmaß ab, sei es im Ringen oder im Schwimmen oder im Rudern oder im Rennen per Velo oder Auto, oder im Bergkraxeln usw. Das ist ihre „Erholung". Aber was für eine! Erholung ist Abspannung, nicht Überspannung seiner Kräfte. Die Art unserer Erholung soll nicht nur unserem Temperament, sondern auch unserer Berufstätigkeit angemessen sein, und zwar soll sie, um auch hier die schädliche Einseitigkeit zu vermeiden, sich in einer anderen Richtung bewegen als unsere gewöhnliche Tätigkeit; denn „Abwechselung gefällt" nicht nur, sondern ist auch gesund.

In den arbeitenden Klassen ist sie seltener zu finden oder heilbarer mit einfachen Mitteln. Die Nerven regenerieren sich überhaupt nur von selbst; es gibt keine künstlichen Mittel, um sie zu erneuern, sondern nur Unterstützungen der natürlichen Bedingungen ihrer Wiederherstellung und Kräftigung". Hilty, Glück; III. Teil, 1900. S. 163.

Der Geistarbeiter soll daher seine Erholung vornehmlich auf dem körperlichen Gebiete suchen, indem er täglich eine Zeitlang im Freien sich bewegt[1]) oder auch sonstige Körperübungen macht, sei es durch Turnen zu Hause oder durch körperliche Arbeiten im Garten u. dgl. So hat z. B. bekanntlich der englische Premierminister Gladstone bis in sein hohes Alter hinauf mit seinen Söhnen oft im Walde Holz gehauen, und ähnliches wird von dem gegenwärtigen Präsidenten der Vereinigten Staaten, Roosevelt, erzählt. — Der Körperarbeiter dagegen möge seine Erholung vornehmlich auf dem geistigen Gebiete suchen, wie durch die Lektüre eines guten Buches oder einer belehrenden und unterhaltenden Zeitschrift oder durch den Genuß der Musik usw. Auf diese Weise wird die erlahmende Einseitigkeit vermieden — der Grundfehler auf allen Gebieten.

Das gewöhnlichste, natürlichste und beste Erholungsmittel aber ist ein genügender gesunder Schlaf. „Der Schlaf ist für den Menschen, was das Aufziehen für die Uhr", sagt Schopenhauer treffend. Er ist so wichtig, daß man mehr der Speisen entbehren kann als seiner. Darum war der Versuch Friedrichs d. Gr., sich, um noch mehr arbeiten zu können, den Schlaf abzugewöhnen, unvernünftig. Ähnliches probierte auf verschiedene Weise auch Napoleon I., aber natürlich gleichfalls ohne Erfolg: auch er mußte der Natur den schuldigen Tribut leisten.

Nun gewöhnte er sich sogar daran, nicht zu spät zu

---

[1]) Dem entspricht auch die Ansicht des großen Feldmarschalls Moltke, für welchen das Geheimnis der Gesundheit „in einer großen Mäßigkeit in allen Dingen bei reichlicher Körperbewegung im Freien" lag.

Bette zu gehen, sondern tat es gewöhnlich nachts um 10 Uhr, da, wie er richtig bemerkte, der Vormitternachtsschlaf gesünder sei als der nach Mitternacht. Das Richtigste ist: früh zu Bette gehen, früh aufstehen und sich einer regelmäßigen, seinen Kräften angemessenen und nützlichen Tätigkeit und geordneten Lebensweise hingeben. Das allein erhält gesund und macht glücklich.

Aber die Mehrzahl, besonders in unseren Städten, tut auch in dieser Beziehung das Gegenteil und muß daher dafür büßen, indem die meisten davon bald ihre Gesundheit untergraben und kein hohes Alter erreichen. Weiser dachte in dieser Hinsicht Victor Hugo, der auf eine Wand vom Hautville-Haus folgende Inschrift gravieren ließ: Lever à six, diner à dix, souper à six, coucher à dix, fait vivre l'homme dix fois dix[1]).

Ähnlich äußert sich Sir Benjamin Ward Richardson: „Derjenige, der hundert Jahre leben will, soll weder rauchen noch trinken, namentlich letzteres nicht, und sehr wenig Fleisch essen; er soll frühzeitig aufstehen und so wenig wie möglich bei künstlichem Licht arbeiten. Ferner soll er sich nicht anstrengen, um reich zu werden, er soll sich nicht ärgern und seinen Ehrgeiz bemeistern."

Mit den beiden letzteren Punkten sind wir bereits zu einer dritten Klasse von Bedingungen zur Erhaltung der Gesundheit gekommen: das sind

c. Psychische Bedingungen.

Zu denselben gehört vor allem die Gemütsruhe. Das stoische Lebensprinzip. Denn häufige und heftige

[1]) Das heißt: um 6 Uhr aufstehen, um 10 Uhr Mittagessen, um 6 Uhr Abendessen und um 10 Uhr schlafen gehen — macht den Menschen 10 mal 10 leben, also 100 Jahre alt.

Aufregungen, sei es durch Zorn, sei es durch drückende Sorgen und Kummer oder durch Haß, Neid usw. nagen an der Gesundheit und zernagen sie. Glücklich dagegen derjenige, der bei allem den Gleichmut bewahrt.

Ferner gehört dazu eine ständige Heiterkeit — das epikuräische Prinzip. Auch dieses ist berechtigt. Denn ein frohes Herz ist identisch mit Glück und die beste Arznei: „Freude macht jung."

Auch selbst in der Krankheit kann und soll man eine gewisse Heiterkeit bewahren, indem man sich oft sagt, daß auch das Schlimme, wenn man es richtig betrachtet und behandelt, einem zum Besten gereicht, und indem man anderen Freude zu machen sucht, wozu man nicht selten Gelegenheit hat.

Endlich ist notwendig eine vernünftige, naturgemäße, geordnete Lebensweise, besonders Vermeidung einer fortwährenden einseitigen geistigen Betätigung. Denn diese lähmt die Schwungkraft des Geistes und damit auch des Körpers. Deshalb muß auch in unseren geistigen Arbeiten eine gewisse Abwechselung sein; sonst wird man nicht nur einseitig in der Anschauung der Dinge und Verhältnisse, sondern auch im Leben. Darum war Goethe bis ins hohe Greisenalter außerordentlich frisch, da er so vielseitig in seinem Denken und Arbeiten war.[1]) Der Dichter soll nicht bloß immer Dichter und nichts als Dichter sein, sonst wird er Phantast und ein unpraktischer Mensch. Für ihn ist es daher sehr ratsam, sich neben der Dichtkunst auch mit einer realen Wissenschaft,

---

[1]) Vgl. mein letztes Buch: Goethes Lebens- und Charakterbild. Leipzig, Schmidt und Günther. 1905.

etwa der Weltgeschichte zu befassen[1]) oder einem praktischen Beruf obzuliegen.

Umgekehrt darf der Naturforscher sich nicht ewig nur mit den Körpern abgeben, sonst wird er selber mehr und mehr Körper und Materialist und verliert leicht den Sinn für das Geistige, sondern er muß als Gegengewicht von Zeit zu Zeit auch einen idealen Wissenszweig pflegen, besonders die Philosophie, um nicht einseitig und geistesblind zu werden.

Aber auch der Philosoph darf nicht immer nur Philosoph sein, sonst wird er nach einem Ausdruck Napoleons leicht „Ideolog", vielmehr muß er umgekehrt sich auch realen Wissenschaften widmen, vornehmlich den Naturwissenschaften und der Geschichte. Auf diese Weise bleibt das geistige Leben elastisch und wird nicht so bald schwindsüchtig.

Dritte Maxime: Strebe nach möglichst großer Unabhängigkeit von den Menschen und den Dingen, darum nach Freiheit von der Ehrsucht, Gesellschaftszucht, Habsucht und Genußsucht!

Denn alle diese stören unseren Gleichmut, inneren Frieden und damit unser Glück. Je mehr wir nämlich von anderen abhängig sind, seien es Menschen oder Dinge, desto prekärer und schwankender ist unser Glück, da wir weder die einen noch die anderen in unserer vollen Gewalt haben, weshalb dieselben imstande sind, uns durch ihr Verhalten zu ärgern und mehr und mehr unser Glück und unsere Zufriedenheit zu stören. Ja, sogar jeder niederträchtige Kerl vermag das, wenn wir uns um ihn kümmern.

[1]) Wie z. B. in der letzten Zeit A. L. Kielland, der aus einem Romanschriftsteller ein Geschichtschreiber Napoleons wurde, wie sein Werk „Ringsum Napoleon" (Deutsche Ausgabe. Leipzig, Merseburger 1906) beweist.

Ist er uns jedoch weniger als Luft, ist er uns nichts, indem wir uns nicht um ihn kümmern, dann vermag er uns auch nicht unsere Gemütsruhe zu rauben. Darum trachtet der Weise und gar der Großgeist nach möglichster Erhabenheit über die Menschen und die Dinge, insbesondere über diejenigen, die ihm nicht sympathisch oder gar feindselig gesinnt sind; die letzteren verachtet, die ersteren mißachtet er — das zynische Lebensprinzip. Deshalb denkt er auch freiwillig nie an sie, indem er sie nicht für wert hält, auch nur als bloße Vorstellungen sie in seinem Geiste zu haben. Auch geht er ihnen, wo immer er kann, aus dem Wege, um nicht durch ihren bloßen Anblick unangenehm berührt zu werden. Da sie ihm wenig oder nichts gelten, verlangt er auch nicht nach ihrer Hochschätzung, wie er überhaupt nicht viel auf das Lob der wankelmütigen großen Masse gibt, um nicht von derselben abhängig zu sein. Ihm genügt die Anerkennung seinesgleichen: der wahren Weisen, wenn dieselben auch nur wenige sind, und insbesondere das Bewußtsein seiner selbst. In dem letzteren hat er seinen festen Punkt und die Hauptquelle seines Glückes. Denn er weiß am besten, wer und was er ist und was er geleistet hat und zu leisten vermag. Der Weise stützt sich daher möglichst auf sich selbst; da ist er souverän. Sein innerer Reichtum an großen Gedanken, klaren Einsichten und hohen Bestrebungen ist sein Paradies. Er genügt sich selbst und verlangt darum nicht nach den anderen: er liebt die Einsamkeit.

Anders die Mittel- und Kleingeister, welche, da sie in sich und an sich selbst nur wenig sind und haben, immer das lebhafte Bedürfnis nach der Gesellschaft anderer in sich fühlen und in der Gesellschaft wieder nach einem äußeren Unterhaltungsmittel, nach dem Spiele, meistens dem Karten-

spiel, als einem willkommenen Ersatz für ihre Gedankenleere.

In dieser Beziehung bemerkt Schopenhauer: „Der geistreiche Mensch wird vor allem nach Schmerzlosigkeit, Ungehudeltsein, Ruhe und Muße streben, folglich ein stilles, bescheidenes, aber möglichst unangefochtenes Leben suchen und demgemäß, nach einiger Bekanntschaft mit den sogenannten Menschen, die Zurückgezogenheit und, bei großem Geist, sogar die Einsamkeit wählen. Denn je mehr einer an sich selber hat, desto weniger bedarf er von außen, und desto weniger auch können die übrigen ihm sein. Darum führt die Eminenz des Geistes zur Ungeselligkeit. Ja, wenn die Qualität der Gesellschaft sich durch die Quantität ersetzen ließe, da wäre es der Mühe wert, sogar in der großen Welt zu leben; aber leider geben hundert Narren, auf einem Haufen, noch keinen gescheiten Mann.

„Der vom anderen Extrem hingegen wird, sobald die Not ihn zu Atem kommen läßt, Kurzweil und Gesellschaft um jeden Preis suchen und mit allem leicht vorlieb nehmen, nichts so sehr fliehend wie sich selbst. Denn in der Einsamkeit, wo jeder auf sich selbst angewiesen ist, da zeigt sich, was er an sich selber hat: da seufzt der Tropf im Purpur unter der unabwälzbaren Last seiner armseligen Individualität, während der Hochbegabte die ödeste Umgebung mit seinen Gedanken bevölkert und belebt. Daher ist sehr wahr, was Seneca sagt: omnis stultitia laborat fastidio sui (ep. 9); wie auch Jesus Sirachs Ausspruch: ‚Des Narren Leben ist ärger als der Tod'. —

„Die gewöhnlichen Leute sind bloß darauf bedacht, die Zeit zuzubringen; wer irgendein Talent hat, sie zu benützen ... Daher ist in allen Ländern die Hauptbeschäftigung aller Gesellschaft das Kartenspiel geworden;

es ist der Maßstab des Wertes derselben und der deklarierte Bankerott an allen Gedanken. Weil sie nämlich keine Gedanken auszutauschen haben, tauschen sie Karten aus und suchen einander Gulden abzunehmen. — Das Beste und Meiste muß jeder in sich selber sein und leisten. Je mehr nun dieses ist, und je mehr demzufolge er die Quelle seiner Genüsse in sich selbst findet, desto glücklicher wird er sein. Mit größtem Recht also sagt Aristoteles: ἡ ἐυδαιμονια των αὐταρκων ἐστι: ‚Das Glück gehört denen, die sich selber genügen'.[1]) Demnach ist eine vorzügliche, eine reiche Individualität und besonders sehr viel Geist zu haben ohne Zweifel das glücklichste Los auf Erden." [2])

Der Weise ist sich größtenteils selbst genug, aber nicht ganz. Da auch er nicht absolut ist, bedarf er gleichfalls, wenn auch im niederen Grade, der Menschen und Dinge. Um sich nun mit denselben möglichst gut abzufinden, beachtet er als

vierte Maxime: Betrachte alles viel mehr von seiner guten und besten Seite als von seiner schlimmen!

Ein äußerst wichtiges Mittel zur Erlangung und Erhaltung des Glückes. Der Weise macht es wie die Biene: wie diese aus den Blumen nur den Honig und das Wachs entnehmen, deren Dornen und Gift aber ihnen selbst belassen, so sucht er aus allem nur das Gute für sich zu erhalten. Ja, er macht es sogar noch besser als die Bienen! Wieso? Er versteht es, selbst die Dornen und das Gift zu seinem Vorteile zu verwerten, indem er sie in ihr Gegenteil

---

[1]) Aristoteles, Eth. Eud. VII, 2.

[2]) Schopenhauer, Aphorismen zur Lebensweisheit. Stuttgart, A. Kröner. S. 10, 11.

verwandelt. Wodurch? Durch den mächtigen Zauberstab seiner günstigen Auffassung.

Ja, auf unsere Auffassung der Dinge und Verhältnisse kommt es am meisten an, also auf das Subjekt, und nicht auf das Objekt. Unsere Auffassung hängt aber von der Verfassung unseres Geistes und Gemütes ab. Darum sagt Heraklit treffend: „Unser Gemüt ist unser Schicksal." Desgleichen Fr. Rückert:

Unglücklich bist du nicht, wenn unbeglückt du sei'st;
Das Schicksal nur beglückt, doch glücklich macht der Geist[1]).

Wir müssen vor allem den festen Willen haben, glücklich zu sein und es immer mehr zu werden. In dieser Hinsicht bemerkt R. W. Trine: „In dir selbst liegt die Ursache von allem, was in deinem Leben geschieht. Wenn du zur vollen Erkenntnis deiner inneren Kräfte erwachst, so bist du imstande, dein Leben völlig nach deinem Willen zu gestalten".[2]) Um es glücklich zu gestalten, wie wir alle wollen, müssen wir alles aus unserem Bewußtsein mit Gewalt entfernen und ferne halten, was uns unglücklich macht, also alle unangenehmen, peinlichen Vorstellungen und Gedanken, soweit wir sie nicht denken müssen, um die sie erzeugenden Ursachen zu beseitigen.

Sodann müssen wir möglichst viele angenehme Gedanken in uns erwecken und damit unser Gemüt in heitere Stimmung versetzen und erhalten. — Als der englische Geschichtschreiber Green und seine Frau zu arm waren, um sich Feuermaterial zu kaufen, pflegte er mit ihr vor dem ungeheizten Kamin zu sitzen und sich einzubilden, es prasselte ein wohltätiges Feuer darin. „Zwingt eure Gedanken,"

[1]) Fr. Rückert, Weisheit der Brahmanen. S. 23.
[2]) R. W. Trine, a. a. O. 1905.

sagte er, „verbannt die düsteren und ruft die heiteren herein!“ [1]) Auf diese Weise ertrugen beide auch das ungünstige Geschick mit Leichtigkeit. Und diejenige, die das erzählt, Helen Keller, ist selbst ein sehr merkwürdiges Beispiel von der wohltätigen Macht des Geistes und seiner Auffassung gegenüber den äußeren mißlichen Verhältnissen; denn obschon sie seit ihrem zweiten Lebensjahre infolge einer schweren Krankheit blind und taubstumm ist, huldigt sie trotzdem theoretisch und praktisch einer optimistischen Weltanschauung, indem sie ihr äußerlich schweres Unglück innerlich mit frohem Mute erträgt und als 23jährige englische Universitätsstudentin eine sehr interessante Schrift über den Optimismus veröffentlicht hat. [2])

Ja, ruhige Heiterkeit soll eigentlich der Grundton unseres Innern sein, und diese spiegelt sich dann auch im Äußeren ab, in unserem Antlitz, besonders in den Augen. Dann sind wir sonnige Menschen, die Licht und Wärme um sich verbreiten und die Dinge und Verhältnisse mit lichten Augen betrachten statt mit düsteren und finsteren. Dann erscheinen sie uns auch heller und angenehmer. Ihre Schattenseiten treten zurück, und ihre Lichtseiten werden lichter. Jedes Ding und jedes Ereignis, auch wenn es noch so schlimm und häßlich erscheint, hat doch etwas Gutes und Schönes an sich; auf dieses müssen wir unseren Blick hauptsächlich richten.

Da fällt mir eine Anekdote ein, die man von Christus erzählt: Am Rande des Weges, den er mit seinen Jüngern

---

[1]) Helen Keller, Optimismus. Deutsch v. R. Lautenbach, 5. Aufl. Stuttgart, R. Lutz 1906. S. 72.

[2]) Die taubstummblinde Philosophin Helen Keller wurde kürzlich zum Mitglied des Staatsausschusses für die Erziehung blinder Kinder in Massachusetts ernannt.

ging, lag der verwesende Körper eines toten Hundes. Die Jünger, als sie denselben sahen, wandten sich mit Abscheu davon ab, Jesus aber trat hinzu und sprach: „Seht nur, wie schöne Zähne der Hund hat!“ — Das ist echter Optimismus, und glücklich derjenige, der ihn hat!

Schön sagt daher Fr. Rückert:

Wenn es dir übel geht, nimm es für gut nur immer;
Wenn du es übel nimmst, so geht es dir noch schlimmer.
Und wenn der Freund dich kränkt, verzeih's ihm und versteh:
Es ist ihm selbst nicht wohl, sonst tät er dir nicht weh.
Und kränkt die Liebe dich, sei dir's zur Lieb' ein Sporn;
Daß du die Rose hast, das merkst du erst am Dorn[1]).

Trefflich sagt in dieser Hinsicht auch die heilige Katharina von Siena: „Dem Tapfern sind Glück und Unglück wie seine rechte und linke Hand: er braucht sie beide.“ Und A. Thiers bemerkt: „Man muß alles ernst, aber nichts tragisch nehmen.“

Von T. Eulenspiegel heißt es bekanntlich: wenn es regnete, habe er gelacht, weil er dachte, auf Regen folgt Sonnenschein. Und wenn die Sonne schien, habe er geweint, weil er nun an den Regen dachte, der darauf folgen werde. Der Weise aber macht es weiser: dieser lacht, wenn es regnet, in dem Bewußtsein, es werde schon wieder schön werden; und wenn die Sonne scheint, lacht er erst recht, indem er sich derselben erfreut und an das, was etwa Unangenehmes darauf folgt, nicht denkt. Denn man soll an das Unangenehme nicht unnötig und so wenig als möglich denken. Dann macht es uns nicht unglücklich.

Sehr wichtig ist in dieser Beziehung die Autosuggestion oder die Selbsteinsprechung. Aber es gibt

[1]) Fr. Rückert, Die Weisheit der Brahmanen. S. 23.

eine geſcheite und eine dumme Autoſuggeſtion. Wer z. B. immer denkt und ſich ſagt, er ſei krank, alt und hinfällig, der wird in der Tat krank, alt und hinfällig, auch wenn er es noch nicht iſt. Das iſt der ſchlimme Pessimismus senilis. — Wer dagegen ſich immer das Gegenteil ſagt, er ſei noch immer geſund, jung und kräftig, der bleibt geſund, jung und kräftig, auch wenn er ſchon im Greiſenalter ſteht. Das iſt der Optimismus juvenilis: dieſen ſoll man im Greiſenalter haben, dann kommt nicht ſobald der Marasmus senilis.

Es hängt alſo meiſtens von uns ſelbſt, d. h. von unſerer Stellungnahme zu den Dingen und Verhältniſſen ab, ob wir glücklich oder unglücklich ſind. Ähnlich verhält es ſich rückſichtlich der Menſchen. Darum ſei unſere

fünfte Maxime: Gegen den Nebenmenſchen ſei freundlich, aber traue ihm nicht viel; ſei gütig, aber hoffe von ihm nicht viel, am allerwenigſten wahren Dank; verſöhnlich, aber erniedrige dich nicht!

Wollen wir den Nebenmenſchen uns im Intereſſe unſeres Wohlergehens erträglich und angenehm machen, dann müſſen wir uns vor allem ihm freundlich und liebenswürdig erweiſen; denn dem kann er nicht widerſtehen. Auf dieſe Weiſe hat beſonders Napoleon I. ſo viele bezaubert und ſelbſt ſolche, die ihm nicht geneigt waren, in ſeinen Bannkreis gezogen, wie z. B. die Madame de Staël[1]).

Aber wir dürfen keinem Menſchen ganz trauen, am wenigſten in Geldſachen, zumal heutzutage, wo die Treue und das Worthalten eine ſo ſeltene Tugend geworden iſt. —

---

[1]) H. Taine, Origines de la France contemp. I, 17 f. Paris 1895.

Ferner seien wir gütig gegen unsere Mitmenschen, d. h. rücksichtsvoll in ihrer moralischen Beurteilung, die sehr zurückhaltend sein soll, da wir nur wenig Einblick in das Innere des Menschen besitzen. Vieles wird als Tugend betrachtet, ist aber nichts anderes als bloße angeborene Naturbeschaffenheit, und vieles als Sünde, ist aber lediglich übermächtiger Naturzwang. In nichts täuscht man sich mehr als in der moralischen Be- und Verurteilung anderer. Darum das strenge Gebot Christi: „Richtet nicht, damit auch ihr nicht gerichtet werdet!" Aber nichts wird weniger gehalten als dieses Gebot und merkwürdigerweise am allerwenigsten oft gerade von denen, die sich selbst für sehr christlich und tugendhaft halten, obschon sie offenbar im direkten Gegensatz zu dem ausdrücklichen Willen Christi stehen. —

Seien wir ferner wohltätig gegen die Hilfsbedürftigen; denn im Wohltun liegt für uns ein großes Glück. Beglücken wir andere, so beglücken wir uns selbst. Darum sagt der Apostel Paulus: „Geben ist seliger als Nehmen." Liebe erzeugt wieder Liebe. Sie ist die größte Macht, viel größer als der Haß, und je mehr einer liebt, desto näher kommt er Gott, denn „Gott ist die Liebe".

Aber bei all unserer Liebe dürfen wir von den Menschen nichts sicher hoffen, am allerwenigsten wahren Dank; denn die meisten sind sehr wankelmütig und unzuverlässig; wer daher auf sie baut, wird in der Regel getäuscht, und die wenigsten besitzen die Tugend der echten Dankbarkeit.

Gegen unsere Beleidiger sollen wir nachsichtig und versöhnlich sein, indem wir ihr Verhalten mehr auf Rechnung ihrer Dummheit und Unüberlegtheit, als ihrer Bosheit und Schlechtigkeit schreiben — ähnlich wie auch Christus es seinen Feinden gegenüber getan hat: „Sie wissen nicht,

was sie tun." Schon aus Selbstinteresse ist das rätlich; denn wenn wir uns über sie ärgern, dann schaden wir nicht ihnen, sondern nur uns, sowohl an der körperlichen Gesundheit als an der Gemütsruhe. Der Haß macht nicht glücklich, sondern nur die Liebe, und mit Wohltun gewinnt man den ärgsten Feind. Darum sagt Goethe mit Recht: „Edel sei der Mensch und gut!" Und jede edle Tat, die wir verrichten, beglückt andere und uns selbst. Der Edle trägt in sich einen Himmel, der Schlechte eine Hölle.

Sechste Maxime: Sei stets in Harmonie mit dem Unendlichen oder dem absoluten Wesen, mit Gott; denn von ihm hängt prinzipiell in erster und letzter Instanz alles, also auch dein Geschick und Glück ab!

Diese Wahrheit wurde in letzterer Zeit ganz besonders von C. Hilty in seinem vortrefflichen Werk über das „Glück" [1]) und von R. W. Trine in seinem Buch „In Harmonie mit dem Unendlichen" [2]) hervorgehoben. Mit vollem Recht. Denn wer von Gott als dem Ursein und dem Urquell alles Wahren, Guten und Schönen — sei es durch Glauben, sei es durch philosophisches klares Denken — fest überzeugt ist, getreu dessen Stimme in sich folgt und ein unerschütterliches Vertrauen auf seine vernünftige und gerechte Leitung hat, der besitzt darin unstreitig das stärkste Fundament für sein Glück, da er bei einer solchen Geistesverfassung gegen alles eventuelle Unheil im voraus gewappnet ist, ruhig in die Gegenwart blickt und furchtlos der Zukunft entgegengeht. Ein solcher kann mit

---

[1]) Hilty, Glück. III. Teil. Frauenfeld und Leipzig 1901.

[2]) Trine, In Harmonie mit dem Unendlichen. Deutsche Ausgabe v. M. Christlieb. Stuttgart 1905.

Bolingbroke sprechen: „Nur der ist glücklich, der sagen kann: willkommen das Leben, was immer es bringen möge; willkommen der Tod, wie immer er sei"; denn er weiß, daß ihm alles zum Besten gereicht.

VI. Unser höchstes Lebensideal. Das wahre Übermenschentum.

Das Glück der Menschen besteht seinem Grundwesen nach, wie wir gehört haben, in dem Befriedigtsein. Aber tatsächlich sind sie laut Zeugnis der Erfahrung, wenn sie auch noch so viele Glücksgüter haben, nie ganz befriedigt. Infolgedessen genießen sie auf Erden nie ein vollständiges, absolutes Glück, sondern alles Glück ist für uns nur relativ. Woher kommt das? Warum sind wir nie ganz befriedigt?

Weil wir alle, bewußt oder unbewußt, der eine mehr, der andere weniger, nach dem Vollkommenen streben, dieses aber nie vollständig erreichen. Ja, wir möchten vollkommene Erkenntnis, vollkommene Güte, vollkommene Schönheit, vollkommenes Glück. Die Idee des Vollkommenen ist unser höchster Maßstab, den wir an alles anlegen, und darum unsere höchste Idee.

Das Vollkommene ist aber das absolute Sein, welches in der vollkommenen Erkenntnis, in der vollkommenen Güte, in der vollkommenen Schönheit und im vollkommenen Glück besteht, und dieses nennt man auch kurz Gott. Da nun alle Menschen mehr oder minder klar und stark nach dem Vollkommenen streben, nur Gott aber das wahrhaft Vollkommene ist, so streben alle im

Grunde ihres Herzens nach Gott, ohne daß sie es oft recht wissen. Das ist unser höchster Instinkt.

Aber woher dieses merkwürdige Streben? Woher dieser Instinkt?

Darauf erwidere ich: weil wir im Grundwesen, wie ich früher nachgewiesen habe, mit Gott eins und doch von ihm verschieden sind. Wie so? Gott ist nämlich, wie bereits gezeigt wurde, seinem Grundwesen nach die absolute oder vollkommene Vernunft-Energie, d. h. die höchste Intelligenz und die höchste Macht; und wir sind unserem Grundwesen nach die relative oder unvollkommene Vernunft-Energie. Wir besitzen jedoch bei all unserer Unvollkommenheit die Idee des Vollkommenen. Diese entfacht in uns den Willen oder das Streben, das Unvollkommene an uns zu überwinden und gleichfalls in der Tat wie Gott vollkommen zu werden. Die Idee des Vollkommenen in uns ist also zugleich ein Trieb zu ihrer Verwirklichung in uns.

Damit kommen wir zu dem höchsten Lebensideal des Menschen. Worin besteht dasselbe?

Auf diese Frage wurden im Laufe der Geschichte verschiedene Antworten gegeben, indem verschiedene Lebensideale aufgestellt wurden[1]). Die wichtigsten von ihnen sind folgende.

Vor allem das Sokratische Ideal oder das intelligente Menschentum; ihm zufolge ist das rechte Wissen oder die wahre Einsicht das höchste Ziel des Menschen, da auf ihr auch das rechte Handeln beruht.

Ferner das griechische Ideal oder das schöne Menschen-

[1]) Vgl. das vortreffliche Werk v. Rud. Eucken: Die Lebensanschauungen der großen Denker. 5. Aufl. 1903.

tum, indem bei den antiken Griechen die Produktion und der ästhetische Genuß der schönen Künste als das Höchste galt.

Sodann das römische Ideal oder das politisch-machtvolle Menschentum, da den Römern die Verwirklichung der großen Staatsidee als das Wichtigste erschien.

Weiter das mittelalterliche Ideal oder das religiös-kirchliche Menschentum, indem in jener Zeit die Religion und die Kirche die bedeutendste Rolle spielten, der sich alle unterwerfen mußten.

Hierauf das Renaissance-Ideal oder das freie Menschentum als gewaltige Reaktion gegen die vorausgegangene mittelalterliche strenge Gebundenheit und Einschränkung.

Ferner das Humanitäts-Ideal oder das menschliche Menschentum, das am Ende des 18. Jahrhunderts, insbesondere von Herder proklamiert, von den großen Klassikern der deutschen Nationalliteratur mit Begeisterung aufgenommen und propagiert wurde und bis in unsere Zeit herein fortwirkt.

Endlich in der jüngsten Zeit das Nietzscheſche Ideal oder das Übermenschentum, dessen Hauptstreben ist, den „Willen zur Macht" in freiester, durch nichts gebundener, kraftvoller Weise zur Geltung zu bringen.

Was ist nun von all diesen Lebensidealen zu halten?

Ich erwidere: sie enthalten alle Wahrheit und sind insofern relativ berechtigt, aber sie sind einseitig und bieten nicht das höchste menschliche Lebensideal. Denn es gibt ein noch viel höheres als das von ihnen proklamierte, und als solches erkläre ich die Divinität oder das göttliche Menschentum. Das ist unstreitig das höchste Lebensideal; denn darüber geht nichts hinaus. Dasselbe läßt sich kurz in die Worte kleiden: Der Mensch erhebe sich durch

fortschreitende Verwirklichung des Göttlichen in ihm zur größtmöglichen Gottähnlichkeit!

Da drängt sich unwillkürlich die Frage auf: Besitzt der Mensch wirklich etwas Göttliches in sich, und worin besteht dieses?

Darauf ist zu antworten: Unser Geist birgt in sich ewige Wahrheiten, ewige Werte oder ewig Gutes und ewig Schönes, und nimmt so an der Ewigkeit und damit an der Göttlichkeit teil. Das ist auch der Grundgedanke Platos in seiner Ideenlehre und dieser ist richtig. Unser Geist besitzt die Idee des Absoluten, des Unbedingten, des Unendlichen, des durchaus Wahren, des vollständig Guten, des rein Schönen, des Vollkommenen. Diese Ideen kann er nicht aus der Erfahrung geschöpft haben, denn die letztere bietet ihm dieselben nicht. Die Erfahrung zeigt uns nur Relatives, Bedingtes, Endliches, Zeitliches, Fragmente des Wahren, des Guten, des Schönen, des Vollkommenen. Folglich müssen die obengenannten Ideen ein Apriori oder ein ursprüngliches Besitztum unseres Geistes sein, zwar nicht als Ideen oder als Allgemeinbegriffe, — denn diese sind etwas Späteres, also nicht ursprünglich Angeborenes — wohl aber als Anlagen. Sie bilden das ursprüngliche Göttliche in uns und zugleich das Mystische.

Hier liegt der Urquell und zugleich die Wahrheit des Mystizismus. Jeder Mensch nämlich enthält etwas Mystisches, etwas Göttlich-geheimnisvolles in sich, aber die verschiedenen Menschen in sehr verschiedenen Graden und Arten. Darum sagt W. A. Riehl mit Recht: „Es scheint, auch der klarste Kopf bedarf doch immer ein kleines Stück Mystik zum Hausgebrauch, weil die ganze Welt zuletzt ein großes Mysterium ist. Und je klarer er denkt, um so heller wird er dies erkennen. — Bernhard von Clairvaux und

Hugo von St. Victor, Eckhardt und Tauler, Dante und Luther, Jakob Böhme und Angelus Silesius sind alle ganze oder halbe Mystiker gewesen: sie ahnten Gott im Menschen und Gott in der Welt und schauten ihn in Bildern und Gleichnissen" [1]).

In seiner tiefsten Tiefe gleicht der Mensch der ägyptischen Sphinx, die halb Mensch, halb Löwe ist: so ist auch er teils Mensch, teils Tier, teils aber auch — Gott! Freilich gleichen nicht wenige auch der griechischen Sphinx: statt Gott hausen böse Dämonen in ihrer Brust. Im Menschen treffen also zwei Welten zusammen: die niedere und die höhere. Die letztere ist die Geisteswelt, und deren Krone bilden die obengenannten höchsten Ideen, die zusammen die Idee des Göttlichen ausmachen.

Dieselbe ist aber nicht nur als Idee in uns, sondern auch zugleich als realer Trieb zur Verwirklichung. Das ist der uns innewohnende Trieb zur absoluten Vollkommenheit, infolgedessen unsere Natur keinen Stillstand erträgt, sondern unaufhörlichen Fortschritt verlangt und, wenn dieser nicht stattfindet, alsbald in peinigende Langeweile verfällt. Darum haben wir auch an nichts volles und dauerndes Genügen, wenn es auch wahr, gut und schön ist, weil alles, was uns dieses Leben bietet, unvollkommen und nur ein Bruchstück vom Ganzen ist, unsere innerste Natur aber nach dem absolut Vollkommenen und dem Ganzen, das ist nach dem Göttlichen verlangt. Deshalb ist die Göttlichkeit unser höchstes Lebensideal, nach dem wir stets streben sollen.

Dieses Sollen beruht auf einem großen Weltgesetz, das ich das Gesetz der Verwandlungen und der dadurch bewirkten Erhöhung nennen möchte. Wieso?

[1]) W. H. Riehl, Religiöse Studien eines Weltkindes. 4. Aufl. 1896. S. 151.

Alles Wirken und Leben im Universum besteht in fortgesetzten Verwandlungen: so wird das Gasförmige ins Flüssige, das Flüssige ins Feste verwandelt; das Feste der unorganischen Körper wird wieder verwandelt in der Pflanze zur Pflanze; die Pflanze wird aufgenommen und verwandelt im Tiere, und das Tier wird aufgenommen und verwandelt im Menschen. So zeigt sich das große Gesetz der Verwandlungen und Erhöhung in allen Naturreichen. Wie? Wird der Mensch allein davon ausgenommen sein? Soll er allein nicht erhöht werden, sondern auf dem alten Flecke bleiben? Nein, auch er unterliegt dem in Rede stehenden allgemeinen Gesetz: der bloße Mensch soll ein göttlicher Mensch werden. Ja, wie wir das Göttliche der Idee nach in uns tragen, so sollen wir es immer mehr in der Wirklichkeit werden. Aber wie ist dies möglich? Darauf erwidere ich: Je mehr wir uns auf uns selbst stellen, je selbständiger, je freier, je unabhängiger wir wenigstens innerlich im Geiste von den Menschen, den Dingen und den äußeren Verhältnissen werden, desto mehr nähern wir uns der Absolutheit, desto gottähnlicher werden wir. Dasselbe ist der Fall, je reiner, klarer und allgemeiner wir die Wahrheit erkennen; denn Gott ist die absolute Intelligenz und die volle Wahrheit. Nicht minder wachsen wir in der Gottähnlichkeit mit der fortschreitenden Vervollkommnung und Veredlung unserer Gesinnung und Handlungsweise sowie mit der lauteren Liebe und Begeisterung für das wahrhaft Schöne; denn Gott ist die vollendete Güte und die höchste Schönheit. Darum sagt Friedr. Vischer: „Wo man redlich forscht, wo man Gutes wirkt, wo man Schönes schafft, — überall da ist Gott".

Also das unablässige Streben nach der höchsten Kultur unseres Geisteslebens in seinen drei Hauptrichtungen: in

intellektueller, moralischer und ästhetischer Beziehung führt uns zur Göttlichkeit. Diese ist unser höchstes Ziel. Dasselbe ist nicht einseitig, sondern wie Gott selbst allseitig. Weitaus die meisten Menschen aber sind, wie in ihrer Persönlichkeit, so in ihren Bestrebungen einseitig. So widmen die einen ihr Leben fast ausschließlich nur der Erforschung der Wahrheit. Ihr Losungswort ist daher: veritati! Alles andere ist bei ihnen Nebensache oder nichts.

Andere richten ihr ganzes Sinnen und Trachten auf die Moralität, die Tugendhaftigkeit. Ihre Losung ist deshalb: virtuti! Auf alles andere legen sie wenig oder gar keinen Wert.

Wieder anderen gilt die Kunstpflege als das Höchste, das vornehmste Ziel. Ihre Devise ist darum: arti! Diese schwärmen nur für das Schöne.

Noch andere erachten die tätige Nächstenliebe für das Vorzüglichste. Deshalb haben sie zum Lebensspruch: caritati! Was darüber hinausgeht, hat für sie wenig oder kein Interesse.

Endlich gibt es solche, welche die Frömmigkeit, die Religiosität für das Wichtigste im Leben halten und deshalb sich derselben ganz weihen. Ihr Losungswort ist daher: Deo! So hatte die heilige Theresia zum Lebensspruch: Solo Dios basta, „Gott allein genügt".

All diese Strebeziele sind schön und trefflich. Aber sie laborieren an einem Fehler: sie sind einseitig und darum mangelhaft. Auch meine Devise war früher einseitig, aber ich bin auch in dieser Beziehung fortgeschritten, habe sie ergänzt und folgendermaßen gestaltet:

Wahr und klar
Immerdar!
Edel und gut,
Göttlich mit frohem Mut!

Ja, die Wahrheit zu erforschen, gilt auch mir als theoretisches Hauptziel; aber mit ihr muß auch die Klarheit verbunden sein — Klarheit im Denken und Klarheit im Gedankenausdruck. Gerade das fehlt gar vielen, die sich die Wahrheitserkenntnis zum Hauptzweck ihres Lebens gesetzt haben.

Im Bunde mit diesem theoretischen steht bei mir nicht minder als praktisches Lebensziel das Geschwisterpaar: Edelsinn des Herzens und Güte im Handeln; denn was nützt alle Wahrheits-Erforschung, wenn sie die Gesinnung nicht adelt und den Willen nicht antreibt zum Wohltun?! Der bloß theoretische Mensch ist nur ein halber Mensch.

Doch auch dies genügt noch nicht: es muß auch das Streben nach dem Göttlichen und Ewigen dazukommen; Dieses zu erreichen, ist der höchste Endzweck des Menschen. Und aus all dem ergibt sich als Resultat: ein frohes Gemüt oder dauerndes Glück.

Unser erhabenstes Lebensideal, in welchem alle unsere Lebensaufgaben wie in einer Spitze zusammenlaufen, ist sonach nicht die Humanität, wie man bisher meistens gemeint hat, sondern die Divinität oder die Göttlichkeit.[1] Das ist auch zugleich der Gipfelpunkt der christlichen Religion gemäß den Worten ihres Stifters: „Werdet vollkommen, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist!" Und sein erster Apostel, Simon Petrus, hat sogar den merkwürdigen Ausspruch getan: wir sollen „der göttlichen Natur teilhaftig werden". Ja, noch kühner bemerkt der Kirchenvater Athanasius: „Auch wir können Götter werden, während wir noch im Fleische wandeln". Ich sage: wir

[1] Die letztere schließt die erstere nicht aus, sondern ein; denn das Göttliche ist das Allumfassende.

können zwar nicht Gott oder Götter, aber wir sollen göttlich werden, wir können nicht deus, wohl aber divus werden.

Und weil die christliche Religion der Menschheit die erhabenste Lebensaufgabe gesetzt und ihr den Weg zur Lösung derselben praktisch gezeigt hat, deshalb ist sie, richtig und ganz erfaßt, die vollkommenste Religion, was auch unser großer Dichterfürst Goethe am Ende seines Lebens offen anerkannt hat mit den Worten: „Mag die geistige Kultur nur immer fortschreiten, mögen die Naturwissenschaften in immer breitere Ausdehnung und Tiefe wachsen und der menschliche Geist sich erweitern, wie er will, über die Hoheit und sittliche Kultur des Christentums, wie es in den Evangelien schimmert und leuchtet, wird er nicht hinauskommen!“ [1])

Wohl hat man in unserer Zeit versucht, das Christentum gleichsam zu übertrumpfen und eine bessere Religion an seine Stelle zu setzen. Aber wie ich in meinem Werke „Die modernen Ersatzversuche für das aufgegebene Christentum“ [2]) eingehend nachgewiesen habe, haben diese Versuche kläglich Fiasko gemacht, indem sie etwas viel Geringeres bieten als die christliche Religion. Dasselbe gilt auch speziell von dem neuesten Versuch des modernen „Antichristen“ Nietzsche rücksichtlich seiner neuen Religion des „Übermenschen“, den er an die Stelle des alten Gottes setzen möchte. Zwar ist sein Kampf gegen den Niedergang der modernen Kultur-Menschheit und seine allgemeine Idee vom Übermenschentum, d. h. von einer Erhebung des Menschen auf eine höhere Bildungsstufe, berechtigt; aber

[1]) Eckermann, Gespräche mit Goethe. Leipzig, Reclam. Bd. III. S. 264.

[2]) Verlagsanstalt vorm. Manz in Regensburg. 1903.

wenn wir seine spezielle Ansicht vom Übermenschen ins Auge fassen, so erscheint uns derselbe viel eher als Unter-, denn als Übermensch, eher wie ein Moloch als wie ein Gott. Entpuppt sich doch derselbe als der grausamste Tyrann, den es je auf Erden gegeben hat; denn „Härte, Gewaltsamkeit, Sklaverei . . . Teufelei jeder Art, alles Böse, Furchtbare, Tyrannische, Raubtier- und Schlangenhafte" sollen nach Nietzsche sein Gefolge sein.[1]) Ein Mensch mit solchen Eigenschaften ist offenbar kein Übermensch, sondern das Gegenteil: ein Untermensch comme il faut, weil ein Tiermensch.[2]) Der wahre Übermensch kann nur ein göttlicher Mensch sein, wie er oben von mir kurz charakterisiert wurde. Als Musterbild hierfür gilt uns nicht Zarathustra, nicht Confucius, nicht Buddha — diese waren alle einseitig gesinnt und national beschränkt — sondern Christus mit seiner großartigen Hoheit des Charakters und seiner universalistischen Tendenz. Auch das hat Goethe anerkannt, indem er sprach: „Ich halte die Evangelien alle vier für durchaus echt; denn es ist in ihnen der Abglanz einer Hoheit wirksam, die von der Person Christi ausging, und die so göttlicher Art wie nur je auf Erden das Göttliche erschienen ist."[3]) Christus war und ist der Gott-Mensch, wir sollen göttliche Menschen werden. Das ist unser höchstes Lebensideal.

[1]) Nietzsche, Jenseits von Gut und Böse. S. 58.

[2]) Näheres in meinem Buch: Friedr. Nietzsche. 2. Aufl. Regensburg, Verlagsanstalt. 1906.

[3]) Eckermann, Gespräche mit Goethe. Bd. III, S, 263. — Ausführlich habe ich den religiösen Entwicklungsgang Goethes dargelegt in meinem Werke „Goethes Lebens- und Charakterbild". Mit Illustrationen. Leipzig, Schmidt und Günther. 1905.

VII. Die Unsterblichkeit der Seele. Das ewige Leben.

Die letzte und wichtigste anthropologische Frage ist: wie lange währt unser Leben? Währt es nur bis zum Tode, oder setzt es sich nach demselben fort? Damit stehen wir vor dem großen Problem der Unsterblichkeit der Seele. Auch in dieser Beziehung wurden zwei entgegengesetzte Antworten gegeben, indem die einen die Unsterblichkeit der Menschenseele bejahten, die anderen sie verneinten. Das erstere tun die Spiritualisten, das letztere die Materialisten, Monisten und Pantheisten. Welche von diesen beiden konträren Parteien hat nun recht?

Ich sage auch hier: sie haben beide recht und beide — unrecht. Doch da wird man erstaunt fragen: wieso das? Ich erwidere: Recht haben beide nur teilweise, nur relativ; unrecht haben sie, wenn sie ihre Behauptung in absoluter Weise geltend machen, was in der Regel der Fall ist. Denn jede dieser Ansichten enthält nur ein Stück Wahrheit. Die ganze Wahrheit liegt in der richtigen Kombination beider Standpunkte: die Seele des Menschen ist sowohl unsterblich als sterblich — beides natürlich nicht in derselben, sondern in verschiedener Beziehung.

Wir müssen nämlich an der Menschenseele zwei Hauptseiten unterscheiden: sie ist sowohl sinnlich als übersinnlich. Sinnlich ist sie, insofern sie in den Sinnen und Sinnesorganen tätig ist, mittels deren sie mit der Außenwelt in Verbindung steht; übersinnlich ist sie in ihren geistigen Funktionen: im vernünftigen Denken, im freien, sittlichen Wollen und ästhetischen Fühlen. Die Menschenseele, insofern sie sinnlich ist, kann man auch die niedere oder Körper-

seele nennen[1]), insofern sie übersinnlich ist, heißt man sie auch die höhere oder Geist-Seele. Man beachte wohl: ich sage nicht, daß der Mensch zwei Seelen in sich habe, nein, sondern er besitzt als einheitliches Wesen nur eine Seele, aber diese hat niedere und höhere Potenzen.

Die erstere nun, die Sinnen- oder Körperseele, vergeht erfahrungsgemäß beim Menschen mit den Sinnen und dem Körper, ist also sterblich[2]). Das ist das Wahrheitsmoment der Gegner der Unsterblichkeitslehre, speziell des Materialismus.

Die zweite, die höhere oder Geistseele ist über die Sinne und den Körper erhaben, unterscheidet sich daher auch selbst von demselben und vergeht nicht mit demselben, sondern ist unsterblich. Das ist das Wahrheitsmoment der Vertreter der Unsterblichkeitsidee.

Daß wirklich unsere Seele, insofern sie sinnlich ist, d. h. in und mittels der Sinne, die in der Großhirnrinde ihr Zentralorgan besitzen, tätig ist, mit der Zeit vergeht und folglich stirbt, lehrt die tägliche Erfahrung; denn es ist eine allbekannte Tatsache, daß mit dem Alter die Sinne schwächer werden und damit auch die entsprechenden Seelentätigkeiten, wie die Sinneswahrnehmungen, die sinnlichen Vorstellungen, die sinnlichen Gefühle und Triebe und demgemäß die Reaktionen auf die Außenwelt, bis sie im Tode ganz zu funktionieren aufhören[3]).

---

[1]) Dieselbe steht auf gleicher Stufe wie die Tierseele.

[2]) Ebenso auch die Tierseele, die ihr entspricht, da sie nur Sinnen-, aber keine Geistseele ist; denn das Tier besitzt kein Selbstbewußtsein und keine Selbstbestimmung, folglich keinen Geist. Denn unter dem letzteren versteht man ein selbstbewußtes und sich selbstbestimmendes Wesen. Alle Tätigkeiten der Tierseele hängen vom Stoffe ab; folglich auch ihr Sein.

[3]) Damit ist aber nicht gesagt, daß die Sinnlichkeit unserer Seele

Es fragt sich nur, ob wir auch empirische Beweise dafür haben, daß wir wirklich eine Geistseele besitzen, welche unabhängig von unseren Sinnen tätig ist und folglich auch ohne dieselben und ohne Leib fortbestehen kann. Indem ich diese Frage bejahe, beginne ich sofort mit der Darlegung der Tatsachen, welche dafür sprechen.

Zu diesem Zwecke weise ich vor allem erstens darauf hin, daß wir im wachen Zustand nicht selten derart ins Denken und Sinnen vertieft sind, daß wir nichts sehen, nichts hören, nichts riechen, nichts schmecken, nichts sinnlich fühlen, aber dennoch geistig durchaus normal, ja besonders energisch funktionieren. Hier fehlen also die Sinnestätigkeiten, die Sinnenseele wirkt nichts, aber trotzdem sind wir geistig sehr tätig, sogar mehr als sonst bei vorhandenem Sinnenbewußtsein, indem wir tiefer und richtiger denken als gewöhnlich, damit zugleich auch energischer wollen; denn ohne den fortdauernden festen Willen, die Gedanken zu konzentrieren, würde die Vertiefung des Denkens nicht stattfinden. Desgleichen ist auch ein geistiges Fühlen damit verbunden, das in dem lebhaften Interesse besteht, welches man an dem betreffenden Denkgegenstand hat. Das beweist, daß in uns ein Prinzip ist, welches richtig und gründlich denken, energisch wollen und fühlen kann, auch wenn keine Sinnestätigkeit vorhanden ist, welches also von der letzteren unabhängig funktioniert; mit anderen Worten,

---

oder kurz gesagt, unsere Sinnenseele einfach zu nichts werde; ihr Vergehen und Sterben ist nicht im absoluten Sinne zu verstehen — denn kein Reales wird zu nichts — sondern nur ihre Funktionen hören auf, da die Organe hierzu sich auflösen. Die Sinnenseele tritt beim Tode des Menschen in die bloße Potenz zurück, sie wird in der Geistseele latent und bleibt es, bis sie etwa wieder geeignete Organe empfängt, sich zu betätigen.

daß wir nicht nur eine Sinnen-, sondern auch eine Geistseele haben.

Dazu kommt eine zweite Tatsache aus dem wachen Leben, die für dieselbe Wahrheit spricht: wenn ich z. B. einen öffentlichen Vortrag halte, so betrachte ich oft während des Sprechens genau meine Zuhörer; ich erkenne sie nicht selten, nenne im Geiste ihren Namen, schaue auf ihre Kleidung, beobachte ihre Mienen, um zu sehen, welchen Eindruck ich mit meinen Worten auf die Zuhörer mache, — und zu gleicher Zeit denke ich beständig an den Inhalt meiner Rede, die ich nicht auswendig aus dem Gedächtnis halte, sondern erst während des Sprechens mache, halte dieselbe ganz korrekt und bin mitunter selbst ergriffen und lebhaft affiziert davon. Daraus geht hervor, daß ich dabei zu gleicher Zeit ein zweifaches Denken nebst entsprechendem Wollen und Fühlen habe: ein Sinnendenken, das sich mit den äußeren Sinneswahrnehmungen beschäftigt, und ein geistiges Denken, dessen Inhalt von dem äußerlich Wahrgenommenen ganz verschieden ist, das also völlig unabhängig von dem gleichzeitigen Sinnendenken sich zeigt. Unsere Seele kann sonach gleichzeitig eine zweifache Strömung durchmachen: eine Ober- und eine Unterströmung. Demgemäß kann man in uns ein Oberflächendenken (nebst Wollen und Fühlen) und ein Untergrunddenken (nebst Wollen und Fühlen) unterscheiden. Das erstere ist das, was ich oben als Sinnendenken, und das zweite das, was ich oben als Geistdenken bezeichnet habe. Beim ersteren ist unsere Seele in und mit den Sinnen tätig, beim zweiten ist sie nur in sich tätig und braucht daher hierzu keine Sinnentätigkeit und keinen Körper.

Dasselbe Resultat ergibt sich drittens aus der Tatsache, daß man nicht selten, besonders wenn man viel und selb-

ständig denkt, auch sogar im Tiefschlaf, wo gleichfalls die Sinnentätigkeit aufgehoben ist, die geistige Tätigkeit, speziell das Denken, energisch und korrekt fortsetzt, sogar viel besser als im wachen Zustande.[1]) Das habe ich gleichfalls schon sehr oft an mir selbst erfahren. Wenn mich z. B. ein philosophisches Problem lebhaft beschäftigt, und ich finde im wachen Zustand keine Lösung desselben, so erwäge ich es noch einmal am Abend vor dem Schlafengehen. Dann setzen sich meine diesbezüglichen Gedanken im Schlafe fort; ich fühle mich während desselben innerlich bewegt und unruhig. Da erwache ich plötzlich, und das Problem ist für mich gelöst. Nun überdenke ich wachend noch einmal das Ganze, und alles erscheint mir klar und richtig. Daraus folgt evident, daß unser Geist denkend sich auch im Tiefschlaf korrekt betätigen kann, auch ohne Sinnentätigkeit.

Desgleichen kann sich unser Wille im Schlafe richtig fortsetzen. Denn wenn ich mir am Abend vor dem Schlafengehen fest vornehme, zu einer bestimmten Stunde aufzuwachen, so erfolgt dies auch. Dasselbe haben schon viele andere an sich beobachtet.

Nicht minder setzt sich auch das Gefühlsleben im Tiefschlaf fort. Denn wenn ich z. B. in besonders heiterer Stimmung einschlafe, so wache ich in der Regel auch in derselben Stimmung auf, noch bevor ich an den Grund derselben von neuem wachend gedacht hatte, und so wird es wohl auch anderen ergehen.

Eine vierte Tatsache, welche die in Rede stehende These

---

[1]) Es ist hier nicht das Traumdenken gemeint; denn dieses beruht noch auf teilweiser Sinnentätigkeit und ist meistens verworren.

bestätigt, bietet der Somnambulismus. Ich spreche hier nicht von dem künstlichen, außerordentlichen, der von mancher Seite angezweifelt wird, sondern von dem natürlichen, gewöhnlichen Somnambulismus, dessen Tatsächlichkeit nicht mit Recht bestritten werden kann. Zum Glück kann ich hier wieder aus eigener Erfahrung sprechen, da ich selbst in meiner Jugend somnambül war. In diesem Zustand, der freilich verschiedene Grade haben kann, hatte ich keine Sinnestätigkeit und darum auch kein Sinnenbewußtsein: ich sah nichts, hörte nichts und empfand nichts; aber dennoch besaß ich ein logisches Denken, sympathisches Fühlen und entsprechendes Wollen und Handeln. Aus mehreren Beispielen, die ich selbst erlebte, und die das bestätigen, will ich nur eins kurz anführen. So hatte ich in unserem Studienseminar am Gymnasium zu Aschaffenburg an einem Abend einer mich sehr interessierenden Lektüre mich hingegeben. In der kommenden Nacht stand ich während des Schlafes unbewußt vom Bette auf, kleidete mich an, verließ den Schlafsaal, durchschritt einen langen Gang, stieg die Treppe hinunter, passierte abermals einen Gang, öffnete die Studiersaaltür, ging sicher und geräuschlos über einige Reihen von kleinen Betschemeln hinweg, ohne auch nur einen umzuwerfen, und setzte mich an mein Pult, um die am Abend unterbrochene Lektüre fortzusetzen. Das Interesse an derselben setzte sich also auch während des Tiefschlafes in mir fort, erregte meinen Verstand und Willen, so daß sie eine ganze Reihe von korrekten Akten vollzogen, um das Ziel zu erreichen; und das alles ohne jegliche Sinnesfunktion. Das ist wieder ein Beweis dafür, daß wir in uns ein Prinzip des logischen Denkens, Fühlens und Wollens haben, das auch ohne die Sinne korrekt sich betätigen kann; mit anderen Worten: daß wir nicht nur

eine Sinnen-, sondern auch eine Geistseele besitzen, die unabhängig von jener wirken kann.

Dasselbe bestätigt eine fünfte Erfahrungstatsache: die Ekstase. In derselben hören alle Sinne vollständig zu funktionieren auf: die Augen sind starr und unbeweglich, die Ohren vernehmen nichts, man schmeckt nichts, man riecht nichts, man empfindet körperlich nichts, selbst wenn man in die Haut sticht oder schneidet; der Leib ist wie tot; dagegen ist der Geist um so lebendiger: er schaut und denkt Dinge, die ihm vorher unbekannt waren, und genießt eine besondere Seligkeit. Nach dem Erwachen aus diesem Zustand weiß meistens die betreffende Person noch, was sie im Geiste geschaut und erlebt hat. Hier haben wir also wieder eine geistige Tätigkeit im Menschen ohne jegliche Sinnesfunktion, ja sogar in einem Zustand, in welchem das leibliche Leben auf ein Minimum heruntergesunken ist.

6. Aber wie steht es mit dem Altern des Menschen? Wenn sein Körper altert, altert nicht auch seine Seele und wird schwach und hinfällig?

Darauf erwidere ich mit ja und nein, je nach dem. Ja, die Sinnen- oder Körper-Seele altert mit den Sinnen und dem Körper überhaupt, aber die Geist-Seele altert nicht, sondern zeigt sich noch ungebrochen auch im hohen und höchsten Alter. So hat z. B. Sophokles erst im hohen Alter sein schönstes Werk, den Oedipus auf Kolonos, gedichtet, darin zugleich seiner eigenen Unsterblichkeitshoffnung einen innigen Ausdruck gebend; so heißt es von Plato, daß er seine wissenschaftliche Tätigkeit bis zu seinem Tode fortsetzte, und in der Tat bezeugen die zwei Dialoge, die er zuletzt geschrieben haben soll, der „Timäus" und „Die Gesetze", welche zu den inhaltreichsten Entwickelungen seiner Philosophie gehören, eine noch unge-

brochene Geisteskraft. Diesen zwei Beispielen aus alter Zeit stellen wir zwei ganz homogene aus der jüngsten Vergangenheit zur Seite. „Der westöstliche Divan", ein Werk, das die frischesten Gefühle der Jugend atmet, und der zweite Teil des „Faust", der neben so manchem minder Gediegenen doch auch wieder die Spuren höchster poetischer Genialität aufweist, fallen in Goethes Lebensabend, und ebenso hat Schelling, auch darin seinem antiken Vorbild ähnlich, viele seiner tiefsinnigsten Gedanken erst in der Zeit des sinkenden Lebens konzipiert. Die beiden größten Gelehrten ihrer Zeitalter, Leibniz und Alex. v. Humboldt, haben bis zuletzt vollgültige Proben einer energischen Geistesarbeit abgelegt [1]).

Wenn auch der Geist im Greisenalter in seiner Richtung nach außen abnimmt, weil die Sinnestätigkeit schwächer wird, so nimmt er um so mehr in seiner Richtung nach innen zu, und er wird klarer, leidenschaftsloser, objektiver, tiefgründiger. Auch wendet er sich dem Wichtigen, Bedeutenden, Wesentlichen zu. In dieser Beziehung schrieb Hamann in einem seiner letzten Briefe an eine Freundin: „Je mehr die Nacht meines Lebens zunimmt, desto heller wird der Morgenstern im Herzen." Und Wilhelm v. Humboldt weist hin auf die dem Alter geschenkte Freiheit des Geistes, auf seine Unabhängigkeit fast von allem, was man sich nicht selbst durch innerliche Bestimmung und Beschäftigung geben kann, und bemerkt dazu: „Der größte Gewinn aber, der aus dieser größeren geistigen Freiheit, aus der Begierden- und Leidenschaftlosigkeit, dem gleichsam wolkenlosen Himmel, den zu-

[1]) J. Huber, Die Idee der Unsterblichkeit. München 1864. S. 76.

nehmende Jahre über das Gemüt hinführen, entsteht, ist, daß das Nachdenken reiner, stärker, anhaltender, mehr die ganze Seele in Anspruch nehmen wird, daß sich der intellektuelle Horizont erweitert und das Beschäftigen mit jeder Art der Wissenschaft und jedem Gebiet der Wahrheit immer mehr und mehr ausschließend das ganze Gemüt ergreift und jedes andere Bedürfnis, jede andere Sehnsucht schweigen macht[1]).

Man wird in der Regel im höheren Alter innerlicher, gesammelter, tugendhafter, religiöser, indem man den Blick mehr auf das Ewige, Unvergängliche richtet. Treffend sagt hierüber B. Goltz: „Es kommt eine Zeit, in der uns alles sittlich und übersinnlich berührt, das Leben selbst an den Tod erinnert, jeder Augenblick von der Ewigkeit mitbewegt und auch die Freude von Lebensschmerzen durchzuckt wird. Dies ist das Alter, dies ist die Religion ... Jeder Gedanke, jede Kenntnis ist in ihm Geschichte und Erlebnis, ist durch seine Herzkammern gegangen in Freude und Schmerz, in Sorge und Not, in Arbeit und Mühseligkeit. Seine Augenblicke sind auf Zukunft und Vergangenheit bezogen[2])."

Das sehen wir besonders an den großen Geistern, wie z. B. an Goethe, der mit den Jahren und dem reiferen Alter mehr und mehr religiös wurde. Wie herrlich und klar sprach er noch am 11. März 1832, also wenige Tage vor seinem Tode, von der Religion, speziell vom Christentum![3])

---

[1]) W. v. Humboldt, Briefe an eine Freundin. Bd. I. Brief 34.

[2]) B. Goltz, Das Menschendasein in seinen weltewigen Zügen. Bd. I, S. 97.

[3]) Näheres in meinem Buche: Goethes Lebens- und Charakterbild. 1905.

Ähnlich Napoleon I., wie seine Gespräche auf St. Helena und sein vollbewußtes praktisches Verhalten vor seinem Tode beweisen[1]).

Auch Richard Wagner gehört hierher, dessen letztes großes Werk, der „Parsifal", ein durchaus religiöses Werk ist.

Als jüngstes Beispiel kann man in der in Rede stehenden Beziehung auch den Fürsten Chlodwig Hohenlohe, den dritten deutschen Reichskanzler, anführen, der, wie seine erst vor kurzem erschienenen „Denkwürdigkeiten" bezeugen, früher Atheist, aber gegen das Ende seines Lebens tief religiös wurde und als Katholik starb.

7. Eine weitere wichtige Erfahrungstatsache, die gegen die materialistische Ansicht zeugt, ist die, daß gerade kurze Zeit vor dem Tode der Geist des Menschen, wenn er bisher getrübt oder verwirrt war, häufig wieder vernünftig erscheint, oder wenn er seither jahrelang gering und schwach war, besonders erleuchtet und erhöht sich zeigt. So wurden bekanntlich schon viele Fälle konstatiert, daß Irrsinnige kurz vor ihrem Tode wieder in den normalen Zustand zurückkehrten und zum Gebrauch der Vernunft gelangten. In dieser Beziehung fragt A. A. Michaelis: „Wie ist das möglich, und wie ist diese seltsame Erscheinung zu erklären? Daß die Geistesstörung, die bisher allen Mitteln und Versuchen getrotzt hatte, nicht im Nu geheilt wurde, ist schon deshalb anzunehmen, weil nichts gegen dieselbe zur Anwendung gelangte. Wir wissen aber, daß die Geistesstörung durch krankhafte Veränderungen des Gehirns und demzufolge abnormer Funktionen dieses wichtigen Organs bedingt war und letzteres die materielle

[1]) Ausführlich handelt hiervon mein Werk: Napoleon I. 1904.

Grundlage der Seele, das eigentliche Seelenorgan ist. Plötzlich und ohne alle Ursache konnte dieses Organ, wie jedes andere körperliche Organ in gleichem Falle einer Desorganisation und dieser entsprechenden Funktionsstörung, auch nicht zur Norm zurückkehren oder völlig genesen, es konnte durch die letzte schwere Erkrankung höchstens noch funktionsuntüchtiger geworden sein. Somit bleibt nur die Annahme noch, daß die unmittelbare Todesnähe, die beginnende Auflösung des Gesamtorganismus, den wir als einen Verband von Körper und Geist aufzufassen haben, die Bande zwischen beiden bereits gelockert hat und die Seele anfängt, frei zu werden von den Fesseln des Leibes und demgemäß sich selbständig zu äußern vermag, d. h. wenig oder völlig unabhängig vom Gehirn. Das lehrt aber zugleich, daß während der gesamten Geistesstörung die Seele überhaupt nicht krank war, sondern nur der materielle Träger derselben, das Gehirn, welches die Seele in dieser Weise beeinflußte. Die Seele kann demnach überhaupt nicht erkranken, sie ist gleichsam immun gegen Erkrankungen. Was aber nicht die Fähigkeit in sich trägt, zu erkranken, kann auch nicht dem Tode verfallen. Dieses Los ist nur dem aus irdischen Stoffen bestehenden Körper zugefallen, und so dürfen wir hieraus die wichtige Schlußfolgerung ziehen: Die Seele kann niemals krank werden und sterben: Die Seele ist unsterblich." [1]) —

Desgleichen kommt es nicht selten vor, daß Geistiggeringe vor ihrem Tode eine Intelligenz zeigen, wie sie dieselbe in ihrem ganzen Leben nicht besessen haben. Einen derartigen merkwürdigen Fall habe ich selbst bei einem

---

[1]) A. A. Michaelis, Todesprognosen. Leipzig, Otto & Co. 1904. 129 f.

Mädchen von 17 Jahren in Würzburg beobachtet. Dasſelbe war ſtets geiſtig ſchwach: in der Schule nahm es die letzte Stelle ein, und auch nach dem Verlaſſen derſelben blieb es immer kindiſch. Es verkehrte auch am liebſten nur mit kleinen Kindern. Dieſen kindiſchen Charakter zeigte es auch in ſeiner letzten Krankheit: von einer Zurückhaltung und Selbſtbeherrſchung keine Spur; es klagte und jammerte beſtändig über ſeine Schmerzen.

Doch wenige Tage vor ſeinem Tode trat auf einmal eine merkwürdige Umwandlung bei ihm ein, und zwar im Verſtande, im Willen und im Gemüt. Es zeigte ſich nun auffallend erleuchtet und ſprach ſo verſtändig und geiſtig gehoben, daß ich darüber ganz verwundert war, da es ſonſt nie im Leben ſo geſprochen hatte. Auch klagte es nicht mehr über ſeine Leiden, ſondern es war ruhig und gottergeben bis zum Tode, der ſchon nach wenigen Tagen eintrat.

All dieſe Tatſachen ſprechen gegen die materialiſtiſche Auffaſſung der menſchlichen Seele, indem vom materialiſtiſchen Standpunkt aus das gerade Gegenteil von ihnen erwartet werden müßte. Dieſe ſieben Erfahrungstatſachen beweiſen, daß wir nicht nur eine Sinnen-, ſondern auch eine Geiſt-Seele beſitzen, die unabhängig von unſeren Sinnen und damit von unſerem Körper tätig iſt und folglich auch ohne dieſelben beſtehen kann. Damit iſt die Möglichkeit der Fortexiſtenz unſerer Geiſt-Seele mit ihren Denk-, Gefühls- und Willensfunktionen nach dem Tode dargetan. Denn kann dieſelbe im zeitlichen Leben, wie ich im Vorhergehenden gezeigt habe, ohne die Sinnentätigkeit korrekt denken, fühlen und wollen, dann kann ſie es auch nach dem Tode, wenn die Sinnentätigkeit infolge der Auflöſung der Sinnesorgane ganz aufhört.

Aber läßt sich auch die Wirklichkeit der Fortexistenz unserer Geist-Seele nach dem Tode nachweisen? Auch diese Frage ist zu bejahen. Und zwar läßt sich der betreffende Nachweis führen aus dem Wesen der Seele und ihren wesentlichen Trieben. Worin besteht das Wesen der Seele? Ist sie ein bloßes Accidenz oder eine Substanz? Und wenn das letztere, ist sie eine zusammengesetzte oder einfache Substanz?

Nach der materialistischen Lehre ist unsere Seele nichts anderes als eine bloße Funktion des Gehirns und demnach keine Substanz, sondern nur ein Accidenz. Daß aber diese Ansicht irrig ist, habe ich schon in den früheren Erörterungen dieses Buches eingehend gezeigt. Ich sage daher hier nur kurz: das Gehirn ist unstreitig etwas Materielles und kann daher auch nur in materieller Weise funktionieren. Nun aber lassen sich alle materiellen Funktionen, wie die moderne Naturwissenschaft lehrt, auf räumliche Bewegungen zurückführen, folglich auch die des Gehirns. Unsere seelischen Funktionen dagegen, wie denken, wollen und fühlen, lassen sich durchaus nicht auf räumliche Bewegungen reduzieren; denn sie sind etwas wesentlich anderes als diese. Folglich können sie unmöglich Funktionen des Gehirns sein, sondern sie fordern nach dem Substanzialitätsgesetz eine immaterielle Substanz. Wieso?

Das Substanzialitätsgesetz lautet: Es gibt, wie die Vernunft lehrt und die Erfahrung es bestätigt, keine Tätigkeit (oder Funktion) ohne ein Tätiges, keine Bewegung ohne ein Bewegtes, keinen Zustand ohne ein Subjekt, keine Eigenschaft ohne ein Etwas, dem sie angehört, weil die Eigenschaft nur Eigenschaft eines Seienden ist und ebenso auch jeder Zustand, jede Bewegung, jede Tätigkeit oder Funktion immer ein Seiendes voraussetzt, das darin sich

befindet. Dieſes nun in allem Wechſel bleibende Seiende, das die Tätigkeiten oder Funktionen vollzieht, oder die Zuſtände und Eigenſchaften hat, nennt man Subſtanz. Demnach iſt die Subſtanz ein Weſen, das *in* ſich iſt oder an und für ſich beſtehen kann; das Accidenz dagegen dasjenige, das immer nur in einem *Anderen* iſt und nicht für ſich exiſtieren kann. Ein Accidenz iſt jede Bewegung, jede Tätigkeit, jede Funktion, jeder Zuſtand, jede Eigenſchaft; dasjenige dagegen, das jeder Bewegung, jeder Tätigkeit oder Funktion, jedem Zuſtand, jeder Eigenſchaft weſentlich zugrunde liegt, iſt eine Subſtanz.

Da nun unſer Seelenleben aus einer Reihe von geiſtigen Tätigkeiten und Zuſtänden beſteht, die von den materiellen Tätigkeiten und Zuſtänden des Körpers weſentlich verſchieden ſind, ſo folgt mit Notwendigkeit daraus, daß ihnen eine geiſtige Subſtanz zugrunde liegt, und dieſe iſt eben das, was man gewöhnlich Seele nennt. Folglich iſt die letztere eine geiſtige Subſtanz mit den Hauptfähigkeiten: vorzuſtellen, zu denken — d. h. ihre Vorſtellungen nach gewiſſen Geſetzen zu verbinden — zu fühlen und zu wollen.

Es fragt ſich nun: iſt unſere Seele eine einfache oder eine zuſammengeſetzte geiſtige Subſtanz? Die Antwort auf dieſe Frage ergibt ſich ſchon aus dem Charakter der Geiſtigkeit; denn das Geiſtige erweiſt ſich nirgends als etwas räumlich Zuſammengeſetztes; ein ſolches iſt nur der Körper. Aber auch aus beſtimmten *Funktionen* unſerer Geiſt-Seele ergibt ſich klar deren Einfachheit. Eine ſolche Funktion iſt z. B. das *Urteil*, eine Grund- und Hauptfunktion des Geiſtes; denn alles Denken vollzieht ſich in Urteilen. Jedes Urteil aber ſetzt eine einfache Einheit des urteilenden Subjekts oder der urteilenden Subſtanz voraus. Denn in jedem Urteil ſind wenigſtens zwei verſchiedene Vorſtellungen,

die miteinander vereinigt werden: Subjekt und Prädikat [1]). Diese können aber nicht denkend vereinigt werden, wenn das denkende oder urteilende Subjekt nicht einfach ist. Denn nehmen wir an, es wäre zweifach, also zwei denkende Subjekte oder Personen, und jede von diesen hätte eine Vorstellung: die eine z. B. die Vorstellung Luft, die andere die Vorstellung schwül, so könnte rücksichtlich dieser beiden Vorstellungen kein Urteil gefällt werden; denn diese beiden Personen könnten nie und nimmer ihre beiden Vorstellungen zu einem und demselben Denkakt oder Urteil vereinigen. Das vermag nur dasselbe denkende Subjekt, wenn es eine einfache Substanz ist.

Das Gleiche ergibt sich aus der Betrachtung des übrigen Seelenlebens, z. B. des Gefühls. Nehmen wir z. B. das Gefühl der Furcht. „So einfach dieses Gefühl zu sein scheint, so gehört doch dazu erstens die Vorstellung von etwas Gefährlichem z. B. von einem Raubtier oder einem Abgrund oder dergl.; denn ohne solche Vorstellung würden wir keinen Grund haben, uns zu fürchten; sodann eine zweite Vorstellung, die uns zeigt, daß die Gefahr nicht einen anderen bedroht, während wir etwa ruhig zuschauten, sondern daß wir selbst in Gefahr stehen; denn sonst würden wir wohl Mitleid empfinden oder uns zur Hilfe aufraffen, aber nicht selbst Furcht haben können. Drittens muß auch noch eine Vorstellung dabei mitwirken, des Inhalts, daß die Gefahr nicht etwa vor mehreren Jahren einmal bestand

[1]) Auch die Impersonalien sind hiervon nicht ausgenommen; auch sie enthalten wenigstens zwei Vorstellungen. Denn wenn man z. B. urteilt: „Es blitzt", so will man damit sagen, daß soeben die Erscheinung des Blitzes stattgefunden habe. Das betreffende Urteil ist also ein Existenzialurteil, in dem die Vorstellung der Existenz von der betreffenden Erscheinung ausgesagt wird.

oder vielleicht künftig einmal stattfinden könnte, sondern daß jetzt unmittelbar das Gefürchtete eintreten wird. Endlich viertens liegt außer diesen Vorstellungen, die jede einzeln genommen keine Furcht erregen, in der Furcht noch die eigentümliche Empfindung des Sich-Fürchtens, die einem jeden bekannt ist und niemanden erklärt werden kann, der sie nicht schon kennt. Denken wir uns nun, die Seele wäre kein eigenes, selbständiges Wesen, sondern das Gehirn vollzöge die Funktion der Affekte, so müßten wir diese vier verschiedenen Elemente etwa auf vier verschiedene Zellen oder Moleküle oder Atome des Gehirns verteilen. Ein Gehirnteilchen würde die Vorstellung des gefährlichen Gegenstandes tragen; ein anderes die Vorstellung, daß die Gefahr uns selber betrifft; ein drittes die Vorstellung, daß jetzt sofort der Angriff erfolgen wird; ein viertes würde das Gefühl enthalten. Ich sage nun, daß diese Hypothese eine handgreifliche Absurdität enthält; nur wenn diese vier Momente zusammenfallen in einen einzigen unteilbaren Punkt, also in eine einzige Substanz, ist Furcht möglich; denn weshalb sollte das vierte Partikelchen des Gehirns fürchten, wenn es die Gefahr nicht sieht? Sieht es aber die Gefahr, so muß ja die Funktion des ersten Partikelchens auch seine Funktion sein. Dasselbe gilt von den beiden anderen Momenten; also kann die Furcht nur entstehen, wenn eine und dieselbe Substanz alle die verschiedenen Bedingungen der Funktion in ihrer Einheit in sich hat. So schön und nützlich die Teilung der Arbeit ist, an dieser Stelle ist sie unmöglich." [1])

Zu demselben Ergebnis führt ferner die Tatsache der

[1]) G. Teichmüller, Über die Unsterblichkeit der Seele. Leipzig, Duncker und Humblot. 1874. S. 69 f.

Einheit des Selbstbewußtseins. Unser Selbstbewußtsein bleibt sich zu jeder Zeit gleich, trotz der vielen verschiedenen Vorstellungen, Gefühle und Willensakte, die täglich in uns stattfinden. Wir erkennen uns heute noch als wesenhaft dieselben wie vor zehn und zwanzig Jahren, obschon sich so vieles sowohl in uns als an uns und um uns geändert hat. Ja, unser Körper, also auch unser Gehirn, hat sich im Laufe dieser Zeit wiederholt vollständig dem Stoffe nach infolge des Stoffwechsels verändert, und teilweise auch seine Form. Aber dennoch wissen wir uns immer in der Hauptsache als dieselben. Diese unbestreitbare Erfahrungstatsache beweist klar, erstens, daß das Subjekt unseres Selbstbewußtseins nicht materiell, weder das Gehirn noch sonst ein Teil des Körpers sein kann; denn sonst könnten wir nicht immer das gleiche Selbstbewußtsein haben, weil ja das Materielle in uns, wie die Naturwissenschaft lehrt, sich beständig ändert; zweitens, daß das Subjekt unseres Selbstbewußtseins oder unsere Geist-Seele eine einfache und individuelle Substanz sein muß; einfach, denn sonst könnte es nicht stets eins sein; Substanz, denn sonst könnte es nicht in allem Wechsel des Seelenlebens immer beharren; individuell, denn wir wissen uns stets als besondere Einzelwesen, die von jedem anderen Wesen verschieden sind, wie überhaupt jedes existierende Wesen ein bestimmtes Einzelwesen oder Individuum ist.

Ist aber die menschliche Geist-Seele eine einfache, individuelle Substanz, dann kann sie sich nicht in ihre Teile auflösen, weil sie keine hat, folglich kann sie auch nicht sterben — denn sterben heißt, sich in seine Teile auflösen — sondern sie muß immer individuell fortbestehen, ist also unsterblich. Das ergibt sich aus dem Gesetz der Erhaltung der Substanz. Dieses Gesetz ist zwar zunächst ein Natur-

geſetz, das ſich auf die Unzerſtörbarkeit der materiellen Subſtanzen bezieht, als welche man gewöhnlich die Atome betrachtet. Aber wenn ſchon die niederen, die materiellen Subſtanzen beim Tode eines Organismus nicht vernichtet werden, ſondern fortexiſtieren, warum ſollen die höheren, die geiſtigen Subſtanzen mit dem Tode zu ſein aufhören? Für dieſe letztere Annahme gibt es gar keinen vernünftigen Grund. Im Gegenteil fordert die Vernunft, daß alles ſubſtanzielle Sein verharrt; denn ſo wenig ein ſolches Sein aus nichts entſtehen kann, ebenſo wenig kann es in nichts vergehen. Iſt alſo die menſchliche Geiſt-Seele, wie wir gezeigt haben, eine individuelle Subſtanz, dann muß ſie bei der Auflöſung des Organismus im Tode gerade ſo gut fortbeſtehen wie die ſubſtanziellen Atome, die in ihrer beſonderen ſyſtematiſchen Anordnung den Leib gebildet haben.

So läßt ſich alſo aus der Betrachtung des Weſens der menſchlichen Geiſt-Seele deren Unſterblichkeit beweiſen.

Desgleichen aber auch aus der Betrachtung ihrer Grundtriebe.

Zu denſelben gehört vor allem der Trieb zur Erkenntnis der Wahrheit. Man beachte wohl! Ich ſage nicht: des Wahren — das wäre zu wenig behauptet — denn das Wahre iſt nur ein Teil der Wahrheit. Damit begnügt ſich der Menſchengeiſt nicht auf die Dauer, ſondern er verlangt mit innerer, weſenhafter Notwendigkeit nach der Wahrheit. Die Wahrheit aber iſt der Inbegriff alles Wahren und iſt als ſolche ewig, unveränderlich und unendlich wie Gott. Es gibt allerdings auch zeitlich Wahres, das nur vorübergehende Geltung hat. Das iſt etwas Wahres, aber nicht die Wahrheit. Dieſe iſt ewig und unveränderlich, wie z. B. die Grundgeſetze der Logik, der

Mathematik, und indem die Wahrheit alles mögliche und wirkliche Sein umfaßt, ist sie unendlich. Nach dieser Wahrheit hungert und dürstet unser Geist, und je bedeutender ein Mensch an Geist ist, desto mehr. Und wenn er eine oder die andere Wahrheit gefunden hat, so erfüllt sie ihn mit Wonne und gewährt ihm hohe Befriedigung. Aber sie sättigt ihn nicht vollständig, weil sie nicht die ganze Wahrheit ist, nach der er doch eigentlich verlangt.

Woher nun dieser merkwürdige Trieb unseres Geistes nach voller, ewiger, unveränderlicher, unendlicher Wahrheit? Von uns kann derselbe nicht herrühren; denn sonst könnten wir ihn auch wieder abschütteln. Ebenso wenig können wir ihn von der Natur oder der uns umgebenden Welt erhalten haben; denn diese ist selbst weder aktuell ewig noch unveränderlich, noch unendlich. Es bleibt daher nichts anderes übrig, als anzunehmen, daß wir den in Rede stehenden Trieb von demjenigen haben, der selbst dieses alles ist: das ist das absolute Sein oder Gott. Wenn aber dies der Fall ist, dann muß er uns auch die Möglichkeit geben, daß wir diesen Trieb befriedigen können; denn sonst wäre derselbe eitel und nichtig.

Nun aber vermögen wir ihn im ganzen zeitlichen Leben, auch selbst wenn wir uns alle Mühe geben und unter sehr günstigen Verhältnissen uns befinden, nicht zu befriedigen; denn all unser Wissen ist und bleibt immer nur ein „Stückwerk", und wenn wir auch viele Wahrheiten erkennen, so sind sie doch im Verhältnis zur unendlichen Wahrheit nur gering. Folglich muß es für unseren Geist nach diesem irdischen noch ein weiteres Leben geben, in dem sein Wahrheitsbedürfnis befriedigt werden kann. Oder soll vielleicht dieses Streben nach der vollen Wahrheit für alle ein vergebliches sein? „Soll jedem die ganze und volle

Erkenntnis verborgen sein? Man weise uns nicht darauf hin, daß ja auch sonst in der Natur so vieles Streben sein Objekt nicht erreicht. Kein Naturstreben steht so hoch als das Streben des Menschengeistes nach Wahrheit, keines hat einen so wertvollen Gegenstand, keines ein so kostbares Objekt. Mögen Tausende von Pflanzen und Tieren ihre Wesensentfaltung nicht erreichen, mag in Millionen von Tieren das Streben nach vollem Wohlbefinden nicht erfüllt werden, ein Schluß auf die Anlage zur Erkenntnis der Wahrheit und das Verlangen nach Ausbildung dieser Anlage ist nicht berechtigt. Denn himmelhoch steht diese Anlage und dieses Verlangen über jedem Trieb in der sichtbaren geschaffenen Welt. Ist die Welt wegen ihrer Schönheit und Mannigfaltigkeit, ihrem Reichtum an Formen und Gedanken, ihrer Pracht und Herrlichkeit es wert, daß sie sei, dann ist auch die volle und ganze Nachbildung der Welt durch den erkennenden Geist es wert, daß sie vollzogen werde. Die erkennbare Welt und der erkennende Geist sind so aufeinander hingeordnet, daß die Wiedergabe und der Besitz der Welt in der Erkenntnis als ein Zweck erscheint, der nur durch die Unwürdigkeit des erkennenden Geistes vereitelt werden darf. Jede Seele aber, welche die Anlage mit in die Welt bringt, die Welt in sich nachzubilden, ist so wertvoll, daß schon um dieser Anlage willen eine endgültige Vernichtung derselben dem Gefühle und dem Denken unerträglich ist. Wurde deswegen die Anlage gar nicht entfaltet infolge eines widrigen Schicksals (früher Tod, Wahnsinn), so fordert das gesunde Denken ihre Entfaltung und Betätigung in einem jenseitigen Leben; wurde sie unter der Ungunst des Schicksals oder durch die Unzulänglichkeit diesseitigen Lebens und Strebens nur teilweise entfaltet und betätigt, so erfordert unser Verstand eine

Ergänzung dieses Mangels in einem Leben nach der Auflösung des Organismus. Und wäre sie auch ganz entfaltet worden, der Adel, den die Seele durch die besessene Erkenntnis erreicht, ist unverträglich mit einem definitiven Todesloſe. Diese Erkenntnis soll ewig bleiben, sie soll ewig besessen, ewig verarbeitet und genossen werden. Die Schranke, die hier der Erkenntnis gesetzt ist durch einen kranken Organismus, durch drückende Sorge, durch Kürze des Lebens, sie fällt, und der freie Geist in Vereinigung mit Gott dringt tief und immer tiefer ein in alle Rätsel des Seins und Lebens".[1])

Zu demselben Ergebnis führt die Betrachtung des zweiten wesenhaften Triebes unseres Geistes: das Verlangen nach dem höchsten Gut oder nach der Vollkommenheit. Wie nämlich der Verstand nach der ewigen, unendlichen Wahrheit, so strebt unser Wille von Natur nicht nur einfach nach dem Guten, sondern nach der vollendeten Güte, nach der Vollkommenheit. Deshalb befriedigt uns kein Gut auf Erden ganz. Unser Wille strebt und hofft daher immer weiter. „Den Menschen treibt ein ewig' Streben". Würde er nun mit dem Tode unseres Leibes aufhören, dann würde auch dieser wesenhafte Trieb nie befriedigt werden können, und er wäre unserem Geiste vergebens gegeben. Das aber wäre ein Widerspruch und ein Widersinn. Denn wozu einem Wesen einen so erhabenen Trieb verleihen, ohne die Möglichkeit, je das entsprechende Objekt zu erlangen? Etwas derartiges ist von dem Urheber unseres Geistes, von dem absoluten Geist, nicht anzunehmen; denn als solcher ist er die vollkommenste Ver-

[1]) Ph. Kneib, Die Beweise für die Unsterblichkeit der Seele. Freiburg i. Br. 1903. S. 49 f.

nunft, weshalb ihm unmöglich ein vernunftloser Widerspruch mit Recht zugeschrieben werden kann [1]).

Das Gleiche gilt von dem dritten Haupttrieb unserer Geistseele: von dem Verlangen nach der vollendeten Schönheit. Jeder Mensch hat einen Sinn und darum ein Streben nach Schönheit: der eine mehr, der andere weniger. Aber all das Schöne, das sich uns im irdischen Leben bietet, genügt unserem Schönheitssinn nicht; denn jedes ist mangelhaft und vorübergehend; keines entspricht deshalb dem absoluten Schönheitsideal, das wir mehr oder minder entwickelt in uns tragen. Würde nun unsere Geistseele mit dem irdischen Leben aufhören, dann wäre auch dieses Ideal für uns eitel. Aber wir können nicht mit Recht annehmen, daß der Schöpfer unserem Geist einen so edlen Sinn verliehen habe ohne jede Möglichkeit seiner Befriedigung. So weisen also die drei höchsten Triebe unserer Geistseele über das irdische Leben hinaus und sind indirekte Beweise für deren Unsterblichkeit; denn sie wären eine Torheit, wenn mit dem Tode des Leibes auch unsere Geistseele sich auflösen würde. Das letztere kann sie nicht infolge ihres einfachen Wesens.

Aber — sagt man dagegen — „was zeitlich entsteht, verdient, daß es auch wieder untergeht". Darauf ist zu erwidern: ja, wenn ein Wesen derart beschaffen ist, daß es nicht wert ist, fortzubestehen, dann wird es auch zugrunde gehen. Aber die Geistseele des Menschen ist ihren Anlagen nach vom höchsten Werte; denn sie birgt in sich die höchsten Ideen und die erhabensten Triebe. Darum ist sie auch wert, fortzudauern und das höchste Ziel zu erreichen. —

---

[1]) Ausführlich und mit Geschick handelt hierüber G. Fell, Die Unsterblichkeit der Seele. Freiburg i. Br. 1892.

Unſer Tod iſt alſo nur ein Tod des Leibes und der leiblichen oder Sinnenſeele, aber nicht der Geiſtſeele. Die letztere tritt beim Tode des Menſchen aus dem zeitlichen und phänomenalen in das ewige, tranſzendentale Leben. Die Annahme der Ewigkeit und des ewigen Lebens iſt eine notwendige Forderung des vernünftigen konſequenten Denkens. So gewiß es eine Zeit gibt, ſo gewiß gibt es eine Ewigkeit; denn das zeitliche Sein kann nur aus dem ewigen Sein urſprünglich ſtammen. Wer das nicht zugeben wollte, der müßte annehmen, daß das zeitliche Sein entweder aus dem Nichts oder ewig aus anderem zeitlichen Sein hervorgegangen ſei. Aber beides iſt unmöglich. Denn die erſte Annahme widerſpricht offenbar dem Kauſalitätsgeſetze, demzufolge nie ein Sein rein aus dem Nichts entſtehen kann, und die zweite Annahme iſt ein Widerſpruch mit ſich ſelbſt; denn ein ewiges Werden und ein ewiges Zeitliches iſt unmöglich. Folglich muß das zeitliche Sein aus dem Ewigen geworden ſein, und ebenſo das zeitliche Leben aus dem ewigen Leben. Das Zeitliche kann nur in dem Ewigen ſeinen Urquell haben und empfängt auch nur durch dieſes ſeinen wahren Wert und ſeine höchſte Weihe.

Urſprünglich war unſere Geiſtſeele potenziell in dem ewigen Sein und Leben enthalten[1]), entwickelte ſich mittels des Leibes allmählich zur Aktualität im zeitlichen Leben und tritt dann als aktuell entwickeltes Weſen zurück ins ewige Leben, das ſie nun, weil entwickelt und aktualiſiert, genießen kann.

Doch — wird man fragen — worin beſteht ihr Leben nach dem Tode in der Ewigkeit? Worin

[1]) Das iſt das Wahrheitsmoment der Lehre Platos von der Präexiſtenz der Seele.

anders als in der fortgesetzten Betätigung ihrer wesenhaften Anlagen und Kräfte in einer höheren Sphäre, sowie in der dadurch erfolgenden volleren Befriedigung ihrer Grundtriebe, woraus ihre Seligkeit hervorgeht. Je mehr und höher daher ein Mensch im zeitlichen Leben seine Geistseele möglichst allseitig entwickelt und gebildet hat, desto leichter, höher und vorzüglicher wird seine Betätigung im anderen Leben und desto größer sein Glück darin sein.[1] „Wenngleich alle Anstrengung und Unruhe, alles Suchen und Sehnen aufgehört hat, so ist die Tätigkeit darum nicht weniger lebhaft, kraftvoll und vielseitig, da sich der Seele immerfort ein Gegenstand der Erkenntnis und Liebe darbietet, dessen Tiefe unergründlich, dessen Schönheit unbegreiflich, dessen Größe unermeßlich ist. — Die ewige Ruhe ist nicht Erstarrung, sondern frisch quellendes und zur höchsten Kraft gesteigertes Leben einer Seele, die immerwährend aus dem Urborn des Lebens trinkt, ist Genuß in unaufhörlicher Arbeit".[2]

Diese genußvolle Tätigkeit im zukünftigen Leben besteht vor allem im ewigen Fortschritt der Intelligenz oder der Erkenntnis der Wahrheit. Aber wie? Ist ein solcher Fortschritt möglich? Unstreitig; denn

---

[1]) Diejenigen dagegen, die im zeitlichen Entwicklungsleben ihre „Talente vergraben", d. h. ihre Geistesanlagen haben brach liegen lassen, oder die, statt zu höheren, göttlichen Menschen sich zu entwickeln, zu Tier- oder gar Untertiermenschen heruntergesunken sind, werden im Jenseits sich nicht glücklich fühlen, da sie dann ihre niederen Triebe nicht mehr befriedigen können und ihre höheren, weil unentwickelt und ungebraucht im zeitlichen Leben, fast erstorben sind. Ihr Leben im Jenseits wird mehr einem ewigen Tod als ewigen Leben gleichen.

[2]) W. Schneider, Das andere Leben. S. 506.

die Körperwelt, die uns umgibt, ist sicher nicht die ganze Welt, sondern nur ein Teil derselben; sie ist gleichsam nur die Peripherie des Seins, nur die Außenseite des Universums, welcher eine Innenseite entsprechen muß. Die erstere nennt man auch die phänomenale oder Erscheinungswelt, die zweite die transzendentale oder wesenhafte Welt. Beide werden getragen und umfaßt von dem absoluten unendlichen Sein. Dieses letztere kann wegen seiner Unendlichkeit der endliche Geist nie ganz erfassen. Darum ist für uns im zukünftigen Leben ein ewiger Fortschritt in der Erkenntnis möglich.

Das zukünftige Leben besteht ferner im ewigen Fortschritt der Vervollkommnung des Willens oder der Liebe zum Guten, besonders zum höchsten Gute, das identisch ist mit dem absoluten Sein oder Gott. Denn je mehr die Geistseele diesen erkennt, desto mehr fühlt sie sich zu ihm hingezogen, desto mehr liebt sie ihn. Der Fortschritt der Erkenntnis führt also den Fortschritt der Liebe mit sich.

Sodann besteht das zukünftige Leben im ewigen Fortschritt des Genusses der Schönheit, und da diese ebenso unendlich ist wie die absolute Wahrheit und Güte, so ist auch sie in ihrem Reichtum für den endlichen Geist unerschöpflich und vermag ihn immer von neuem zu fesseln und zu beglücken.[1]) In dieser dreifachen Hinsicht also betätigt sich ihrem Wesen entsprechend die menschliche Geistseele in ihrem Leben nach dem Tode des Leibes, welch letzterer nur zu ihrer Entwicklung gedient hat; und damit

[1]) Von einer „ewigen Langeweile" kann sonach hier mit Recht keine Rede sein.

nimmt sie teil am ewigen Leben und wird mehr und mehr göttlich. Auf diese Weise verwirklicht sie zugleich immer mehr ihr höchstes Ideal: die Göttlichkeit.

Schlußwort.

Ich stehe am Ende meiner Ausführungen. Da möchte ich an alle diejenigen, die mit Aufmerksamkeit, Verständnis und Unparteilichkeit dieselben von Anfang bis hierher verfolgt haben, die Frage stellen, ob ich darin das, was ich im Vorwort versprochen, auch gehalten habe.

Als die zwei Hauptmängel der meisten bisherigen Philosopheme habe ich daselbst die Einseitigkeit in den Theorien und die Unklarheit in der Darstellung bezeichnet. Wie? Habe ich selbst diese beiden großen Mängel im vorliegenden Buch möglichst vermieden?

Habe ich ferner meinem Versprechen gemäß eine solide, d. h. wohlbegründete, allseitige, Verstand und Gemüt befriedigende Philosophie hier gegeben?

Habe ich in der Tat die wichtigsten Probleme des menschlichen Geistes hier nicht in einseitiger, sondern vielseitiger, nicht in polemischer, sondern versöhnlicher, nicht in persönlicher, sondern sachlicher, nicht in bloß negativer, sondern auch positiver, nicht in gewöhnlicher, sondern fast durchweg originaler Weise behandelt? Und bin ich dabei mit der größten Objektivität und wissenschaftlichen Ruhe verfahren, frei von jeder Gehässigkeit, jedem Fanatismus und jeder Leidenschaftlichkeit?

Habe ich in der Tat an die Stelle der Décadence-Philosophie eine Ascensions-Philosophie gesetzt?

Habe ich endlich wirklich die eigentliche Aufgabe dieses Buches: die Hauptgegensätze der bisherigen Philosophie in einer höheren Einheit zu vermitteln, im allgemeinen gelöst? Habe ich mich faktisch über die bisherigen einander entgegengesetzten Theorien gestellt und dabei die Wahrheitsmomente einer jeden gebührend anerkannt?

Wenn das, dann hat dieses Buch seinen Zweck erfüllt und ist würdig des Titels „Überphilosophie".

Inhalt.

Einleitung.

Seite

Begriff, Aufgabe und Zweck der Philosophie.

Zu weite und zu enge Auffassung der Philosophie. — Kritik derselben. — Wahrer Begriff der Philosophie. — Verhältnis der Philosophie zu den Einzelwissenschaften. — Wandelbarkeit der Philosopheme und Beständigkeit der Philosophie. — Theoretische und praktische Aufgabe der Philosophie. — Die beste Philosophie . . . . . 1—11

Erster Teil.

Das Erkenntnisproblem.

I. Begriff und Zweck der Erkenntnis.

Ideal- und Realerkenntnis. — Was ist Wahrheit? — Verschiedener Sinn dieses Ausdrucks. — Kennzeichen der Wahrheit. — Über die Gewißheit. — Die bisherigen zwei entgegengesetzten Ansichten darüber: der Skeptizismus und Dogmatismus. — Kritik derselben. — Der richtige höhere Standpunkt: der Kritizismus. — Die bisherigen zwei entgegenstehenden Theorien über den Zweck der Erkenntnis: der Intellektualismus und Voluntarismus. — Einseitigkeit derselben. — Die Wahrheit liegt in ihrer Verbindung . . . . . 12—23

Seite

II. Die Erkenntnismittel.

Die bisherigen zwei entgegengesetzten Theorien hierüber: Der Empirismus (Positivismus) und der Apriorismus. — Würdigung derselben. — Die Wahrheit liegt in ihrer harmonischen Einheit. — Das erste Erkenntnismittel: der Glaube. — Autoritäts- und Vernunft-(Gemüts-)Glaube. — Verhältnis des Glaubens zur Erkenntnis. — Die bisherigen zwei entgegengesetzten Theorien hierüber: der Traditionalismus und der Rationalismus. — Kritik derselben. — Verhältnis von Glauben und Wissen. — Anselms Prinzip. — Abälards Prinzip. — Mein Prinzip. — Verhältnis derselben zueinander. — Das zweite Erkenntnismittel: die Sinneswahrnehmung. — Die bisherigen zwei entgegengesetzten Theorien hierüber: der Realismus und Idealismus. — Kritik derselben. — Der wahre erkenntnistheoretische Standpunkt: der Ideal-Realismus. — Das dritte Erkenntnismittel: die Vernunfterkenntnis. a. Die unmittelbare Vernunfterkenntnis (innere Wahrnehmung.) — Die unmittelbar einleuchtenden allgemeinen Grundsätze. — Woher stammen sie? — Die zwei entgegengesetzten Theorien hierüber: der Nativismus und der Empirismus. — Wahres und Falsches in denselben. — Die unwillkürlichen Intuitionen. — b. Die vermittelte Vernunfterkenntnis. — α. Die begriffliche Erkenntnis. — Das Substanzialitätsgesetz. — Haben die Allgemeinbegriffe reale Bedeutung? — Die bisherigen zwei entgegengesetzten Theorien hierüber: der Nominalismus (Individualismus) und der Realismus (Generalismus). — Würdigung beider. — Ihre Vermittlung zu einer höheren Einheit. — β. Die kausale Erkenntnis. — Das Kausalitätsgesetz. — Ursprung und Tragweite desselben. — Kritik der empiristischen und der aprioristischen Theorie darüber. — γ. Die metaphysische Erkenntnis. — Das metaphysische Bedürfnis. — Dasselbe beruht auf den unabweislichen, höchsten „logischen Postulaten". — Das oberste Objekt und höchste Ziel der Erkenntnis: das Absolute oder Gott. — Derselbe ist auch der tiefste Möglichkeitsgrund unserer Erkenntnis . . . . . 24—68

Seite

Zweiter Teil.

Das Weltproblem.

I. Ewigkeit oder Zeitlichkeit der Welt.

Die bisherigen zwei entgegengesetzten Theorien hierüber. — Die Ewigkeit der Welt nach D. F. Strauß und Haeckel. — Kritik dieser Ansicht. — Die Zeitlichkeit der Welt nach der neueren Naturwissenschaft. — Meine Theorie: Die Welt ist sowohl ewig als zeitlich. — Wieso? — Meine Vermittlung der beiden großen Gegensätze . . . . . 69—77

II. Unendlichkeit oder Endlichkeit der Welt.

Die bisherigen zwei entgegengesetzten Theorien hierüber. — Die Unendlichkeit der Welt nach Haeckel. — Kritik dieser Ansicht. — Die beiden konträren Theorien über den Raum und deren Beurteilung. — Die philosophischen, physikalischen und astronomischen Gründe für die Endlichkeit der Welt. — Meine Theorie: die Welt ist sowohl unendlich als endlich. — Lösung der betreffenden Antinomie . . . . 77—81

III. Die Entstehung der Welt.

Die bisherigen zwei entgegengesetzten Theorien hierüber: der Kreationismus und der Evolutionismus. — Kritik derselben. — Gründe für die Annahme einer allmählichen Entwicklung der Weltkörper. — Verbesserte Kant-Laplacesche Hypothese. — Sind die Sterne bewohnt? — Meine Auffassung über die Entstehung der Welt . . . . . 82—91

IV. Der Ursprung der Lebewesen.

Die bisherigen zwei entgegengesetzten Theorien hierüber: der Spezialkreationismus und der Autogonismus oder die Lehre von der Urzeugung. — Kritik derselben. — Meine Prädispositionstheorie. — Das Organisationsgesetz. — Verhältnis desselben zu den Gesetzen der Erhaltung des Stoffes und der Energie. — Verhältnis meiner Theorie zu den bisherigen Theorien. — E. du Bois-Reymonds Schwanengesang. — Die Bibel . . . . . 92—107

Seite

V. Die Bildung der Organismenarten.

Die bisherigen zwei entgegengesetzten Theorien hierüber: die Stabilitätstheorie und der mechanische Transformismus oder Darwinismus. — Kritik derselben. — Einwände gegen den Darwinismus seitens der bedeutendsten modernen Naturforscher. — Meine Auffassung über die Entstehung der Organismenarten: die mechanisch-teleologische Entwicklungstheorie. — Moderne naturwissenschaftliche Stimmen für die Teleologie der Natur: Nägeli, Wallace, Hering, Reinke, Helmholtz, H. v. Schoeler, Pauly, Weismann und Sir O. Lodge. — Vergleichung meiner Theorie mit den bisherigen betreffenden Theorien . . . . . 108—133

VI. Die Weltursache.

Gibt es eine Weltursache? Die bisherigen zwei entgegengesetzten Theorien hierüber: der Relativismus und der Absolutismus. — Kritik derselben. — Wie verhält sich Gott zur Welt? Die beiden konträren Theorien des Pantheismus und des extremen Theismus. — Beurteilung derselben. — Meine Theorie: Der höhere Theismus. . . 133—144

VII. Das Grundwesen alles Seienden.

Worin besteht dasselbe? — Die bisherigen zwei entgegengesetzten Theorien hierüber: der Materialismus und der Spiritualismus (metaphysische Idealismus). — Kritik derselben. — Meine Theorie: der Material-Spiritualismus. — Das Verhältnis des Materiellen zum Geistigen u. umgekehrt. — Der Spiritismus. — Das Verhältnis Gottes zur Materie. — Die Überwindung des tiefsten Schismas in der Philosophie. — Dualismus und Monismus. — Wahrheit und Irrtum beider Standpunkte. — Vermeidung ihrer Einseitigkeit durch meine Theorie des Unitarismus. — Die Wahrheit des Grundprinzips des Nikolaus von Cusa und des Heraklit. — Wie kam Gott zur Weltschöpfung? — Die Welt als Theophanie. — Das Ziel des Weltprozesses . . . . . 144—167

Seite

VIII. Die Grundgesetze alles Seienden.

1. Das Gesetz der durchgängigen Konkretion. — 2. Das Gesetz der durchgängigen Systematik. — 3. Das Gesetz der durchgängigen Energetik. — 4. Das Gesetz der durchgängigen logischen Determination. — 5. Das Gesetz der durchgängigen Relation. — 6. Das Gesetz der durchgängigen Analogie. — 7. Das Gesetz der durchgängigen Verwandtschaft. — 8. Das Gesetz der durchgängigen relativen Verschiedenheit. — 9. Das Gesetz der durchgängigen Bestimmtheit. — 10. Das Gesetz der durchgängigen Übereinstimmung . . . . . 167—175

Dritter Teil.

Das Menschenproblem.

I. Die Abstammung des Menschen.

Die bisherigen zwei entgegengesetzten Theorien hierüber: die Schöpfungs- und tierische Entwicklungslehre. — Kritik derselben. — Das wissenschaftlich Ungenügende der ersteren Ansicht. — Die anatomischen, physiologischen, paläontologischen, psychologischen Gründe gegen die letztere. — Meine Theorie der selbständigen autochthonen Entwicklung des ersten Menschen. — Der Urmensch ein Hermaphrodit. — Vorzüge dieser Theorie gegenüber den anderen . . . . . 176—192

II. Das Wesen und die Konstitution des Menschen.

Die materialistische und spiritualistische Theorie über den Menschen. — Würdigung derselben. — Die Wahrheit liegt in ihrer harmonischen Verbindung. — Der Mensch ist wie jedes andere Wesen eine Zweiheit in der Einheit. — Spezieller Nachweis dieses Grundcharakters zunächst in seinem Organismus. — Der psychisch wichtigste Bestandteil desselben: die Großhirnrinde und ihre Verfassung. — Das eigentlich empfindende und wahrnehmende Subjekt in uns. — Das Wesen der Seele. Die konträren Theorien darüber. — Sitz der Seele. — Dieselbe stimmt im Grundcharakter mit dem Organismus überein; auch die Seele bildet eine Zwei-

Seite

heit in der Einheit. — Die drei Hauptrichtungen unseres Seelenlebens. — Verhältnis von Seele und Leib. — Die zwei einander entgegengesetzten Theorien darüber: die der Wechselwirkung und des psychophysischen Parallelismus. — Wie ist die Wechselwirkung von Leib und Seele möglich? . . . . . 192—206

III. Das Freiheitsproblem.

Die bisherigen zwei konträren Theorien hierüber: der absolute Determinismus und der absolute Indeterminismus. — Kritik der Gründe gegen die Willensfreiheit. — Der Mensch besitzt nur eine relative Willensfreiheit. — Bedingungen derselben. — Kritik des herrschenden, einseitigen Intellektualismus bei der Beurteilung der Verantwortlichkeit des Menschen. — Notwendige Ergänzung desselben. — Das Wichtigste beim Menschen ist große Energie des Vernunftwillens. — Wichtige Folgerung für die Erziehung. — Die Mittel zur Willensstärkung. — Erhebung des Menschen von der Wahlfreiheit zur sittlichen Freiheit und zum sittlichen Charakter. — Der letztere als Einheit von Freiheit und Notwendigkeit. — Das Gefühl im Verhältnis zum Willen. — Die moralischen Anlagen. — Zusammenfassung meiner Theorie. . . . . 206—221

IV. Inhalt und Ursprung des Sittengesetzes.

Natur- und Sittengesetz. — Gibt es nur ein oder mehrere Sittengesetze? — Verschiedene Ansichten hierüber. — Lösung dieses Gegensatzes. — Analogie der Sitten- und Denkgesetze. — Welches ist unsere sittliche Hauptaufgabe. — Die bisherigen zwei entgegengesetzten Theorien hierüber: der ethische Egoismus und der Altruismus. — Der moderne Hauptvertreter des ersteren: Nietzsche, der des zweiten: Tolstoi. — Kritik beider Anschauungen. — Vereinigung ihrer Wahrheitsmomente in einer höheren Einheit. — Unsere höchste sittliche Verpflichtung: die Religiosität. — Goethe und Carlyle hierüber. — Ursprung des Sittengesetzes. — Die bisherigen zwei entgegengesetzten Theorien hierüber: die Heteronomie und Autonomie. — Lösung dieses Gegensatzes. . . . . 221—230

Seite

V. Der Weg zum Glück. (Lebensphilosophie.)

Der tiefste Grund und das höchste Ziel all unseres Strebens. — Der Eudämonismus. — Ist die Erlangung des Glückes den Menschen möglich? Die bisherige Doppelantwort hierauf: der Optimismus und Pessimismus. — Kritik dieser beiden konträren Ansichten. — Ich setze an ihre Stelle den progressiven Meliorismus. — Die erste Glücksmaxime. — Die verschiedenen Richtungen in der Betätigung unserer Kräfte. — Die beiden körperlichen Grundtriebe: der Selbsterhaltungs- und Geschlechtstrieb. — Die drei geistigen Grundtriebe: a. der Erkenntnistrieb. — Das beste Mittel, im Alter jung zu bleiben. — b. Der moralische Trieb. — c. Der ästhetische Trieb. — Die zweite Glücksmaxime. - Die Pflege der Gesundheit. — Die physikalischen, physiologischen und psychologischen Bedingungen hierfür. — Die dritte Glücksmaxime. — Die möglichst große Unabhängigkeit von den Menschen und Dingen. — Die Selbstgenügsamkeit. — Die vierte Glücksmaxime. — Die Großmacht der günstigsten Auffassung. — Die Autosuggestion. — Die fünfte Glücksmaxime. — Unser Verhalten gegen den Nebenmenschen. — Große Schwierigkeit der moralischen Beurteilung. — Die sechste Glücksmaxime. — In Harmonie mit dem Absoluten . . . . 231—259

VI. Unser höchstes Lebensideal. Das wahre Übermenschentum.

Die bisherigen hauptsächlichen Lebensideale: 1. Das Sokratische Ideal. — 2. Das griechische Ideal. — 3. Das römische Ideal. — 4. Das mittelalterliche Ideal. — 5. Das Renaissance-Ideal. — 6. Das Humanitäts-Ideal. — 7. Das Nietzschesche Ideal. Mängel dieser Lebensideale. — Das wahre höchste Lebensideal: Das Divinitäts-Ideal. — Worin besteht das Göttliche in uns? — Die Wahrheit des Mystizismus. — Das große Gesetz der Verwandlung und Erhöhung. — Der Weg zur Göttlichkeit. — Die Einseitigkeit der menschlichen Hauptstrebeziele. — Christus und das Göttlichkeits-Ideal. — Das wahre Übermenschentum . . . . . 259—268

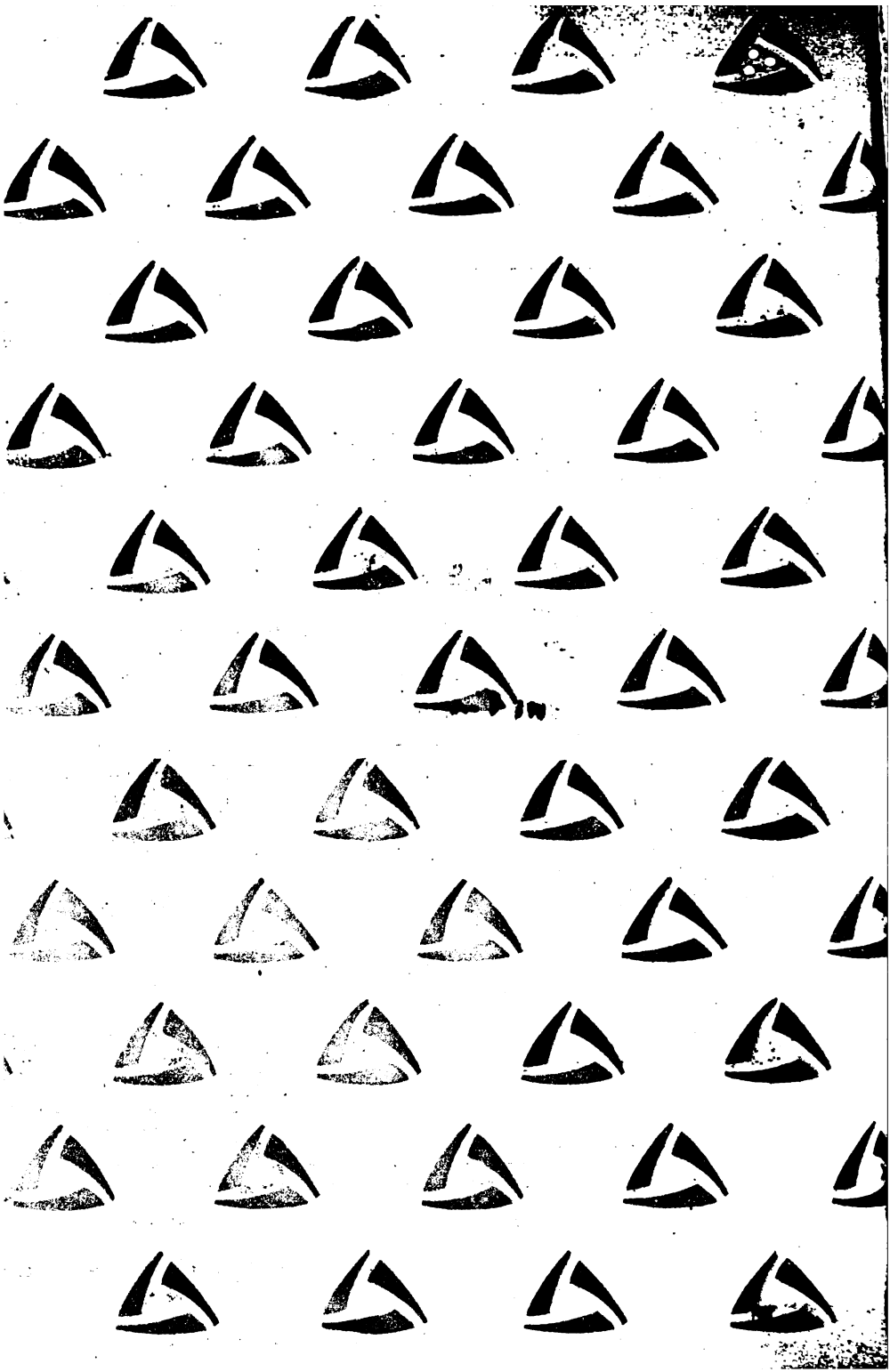
Seite

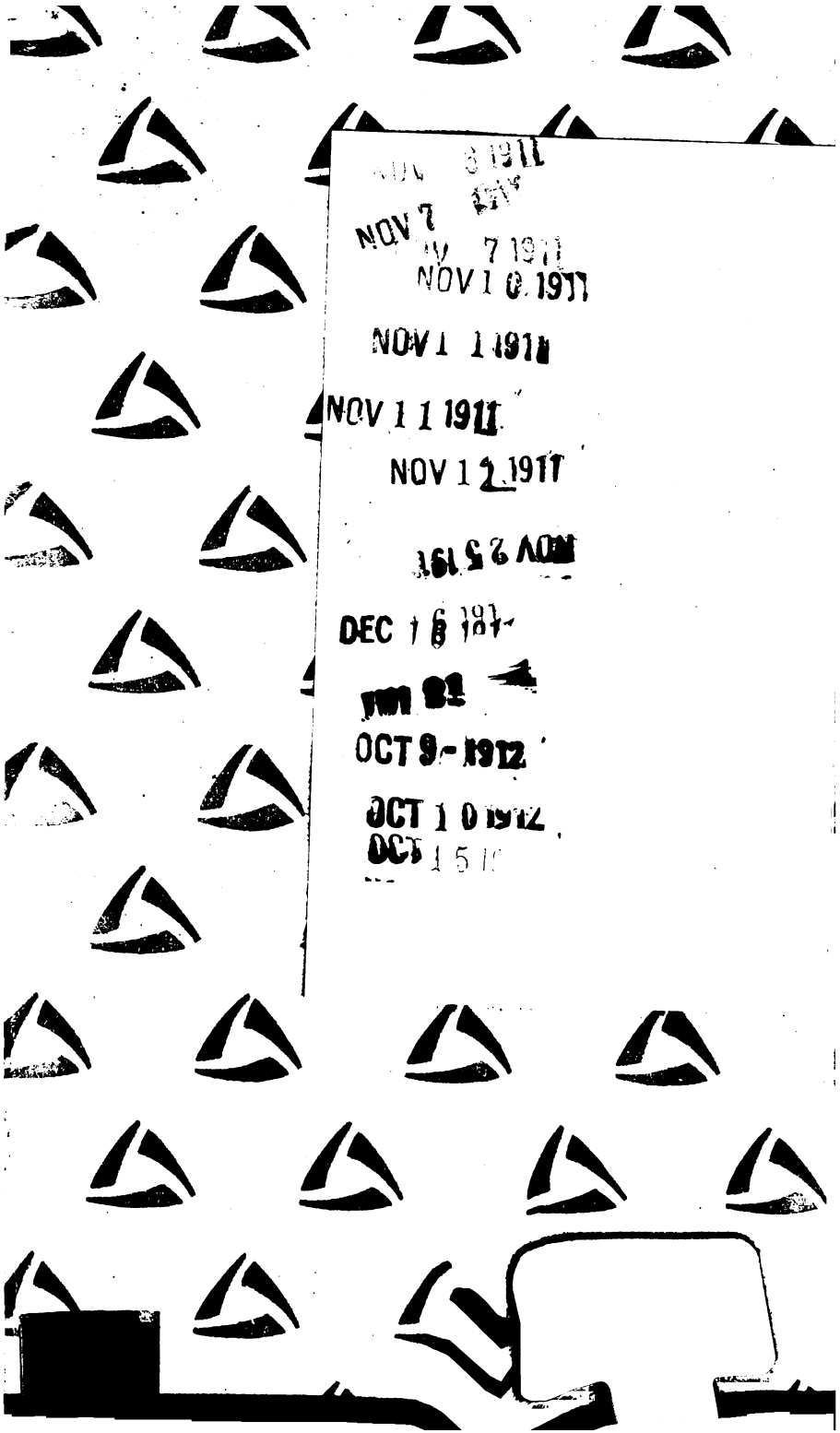
VII. Die Unsterblichkeit der Seele. Das ewige Leben.

Die beiden entgegengesetzten Theorien hierüber. — Würdigung derselben. — Unterscheidung zwischen Sinnen- und Geistseele. — Die erstere ist sterblich, die zweite unsterblich. — Empirische Beweise für die menschliche Geistseele: 1. Konzentriertes Denken nebst Wollen und Fühlen im wachen Zustande bei aufgehobener Sinnestätigkeit. — 2. Gleichzeitiges Sinnen- und Geistdenken. — 3. Korrektes Denken, Wollen und Fühlen im Tiefschlaf. — 4. Richtige Geistestätigkeit im somnambulen Zustand. — 5. Geistestätigkeit während der Ekstase. — 6. Altert mit dem Leibe auch die Seele? Die Sinnenseele wohl, aber nicht die Geistseele. — Belege hierfür. — Beschaffenheit des Geistes im hohen Greisenalter. — 7. Aufhören des Irrsinnes kurz vor dem Tode. — Beweise für die Fortexistenz unserer Geistseele: a. aus ihrem substanziellen und einfachen Wesen, b. aus ihren Grundtrieben. — Beweis für die Existenz der Ewigkeit. — Worin besteht das Leben nach dem Tode in der Ewigkeit? . . . . . 268—294

Schlußwort . . . . . 294—295

Piererſche Hofbuchdruckerei Stephan Geibel & Co. in Altenburg.




NOV 7 1911
NOV 10 1911
NOV 11 1911
NOV 12 1911
DEC 16 1911
OCT 9 1912
OCT 10 1912